من لم يعرف المنطق فلا ثقة له في العلوم

غزالی

فہرست مضامین

صاحبِ "مرقاۃ" کے بارے میں

صاحب مرقات، محمد فضل امام ولد محمد ارشد ہندوستان کے ضلع سیتاپور کے ایک مشہور قصبہ خیرآباد میں پیدا ہوئے اور یہیں آپ نے تربیت بھی پائی، مگر بعد میں کسی وجہ سے خیرآباد کو خیرباد کہہ کر شاہجہاں آباد میں مستقل سکونت اختیار کرلی۔

آپ نے مولانا سید عبدالواجد کرمانی خیرآبادیؒ سے علوم عقلیہ ونقلیہ کی تحصیل کی۔ بعدازاں دہلی میں صدرالصدور کے عہدہ پر فائز ہوئے اور اصلاحِ باطن کے لئے حضرت مولانا شاہ صلاح الدین صفوی گوپاموی کے دستِ اقدس پر بیعت ہوئے۔ آپ کی علمی قابلیت کے سلسلے میں بس اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ ایک طرف دہلی میں شاہ عبدالعزیز اور شاہ عبدالقادر صاحب قدس سرہما کا منقولات میں ڈنکا بج رہا تھا تو دوسری طرف اسی دہلی میں مولانا فضل امام خیرآبادی قدس سرہٗ کے معقولات کا سکہ چل رہا تھا اور طلبہ دونوں چشمۂ علم وفن سے سیرابی حاصل کررہے تھے۔

آپ کو تدریس وتصنیف سے اتنا شغف تھا کہ فرائض ملازمت کے ساتھ ہمیشہ یہ سلسلہ جاری رکھا اور بہت سے ہونہار تلامذہ پیدا کئے۔ چنانچہ فضل حق خیرآبادی اور مفتی صدرالدین خاں آزردہ آپ کے مشہور تلامذہ میں سے ہیں اور مختلف علوم میں بیسیوں کتابیں تصنیف فرمائیں۔ تلخیص الشفاء، نخبۃ السر، آمد نامہ، مرقات وغیرہ آپ کی مشہور تصانیف ہیں۔ آخرالذکر کتاب (جس کی شرح آپ کے زیرِنظر ہے) نہایت مفید اور جامع کتاب ہے اور بلادِ ہند کے اکثر مدارس میں شاملِ نصاب ہے۔

۵ ذی قعدہ ۱۲۴۴ھ (۱۸۲۹ء) کو خیرآباد میں آپ کی وفات ہوئی اور احاطہ درگاہ مخدوم شیخ سعدالدین خیرآبادی میں اپنے استاذ مولانا سید عبدالواجد کرمانی کے پڑوس میں مدفون ہوئے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ اَبْدَعَ الْاَفْلَاکَ وَالْاَرْضِیْنَ وَالصَّلٰوۃُ عَلٰی مَنْ کَانَ نَبِیًّا وَّاٰدَمُ بَیْنَ الْمَاءِ وَالطِّیْنِ وَعَلٰی اٰلِہٖ وَاَصْحَابِہٖ اَجْمَعِیْنَ وَبَعْدُ فَھٰذِہٖ عِدَّۃُ فُصُوْلٍ فِیْ عِلْمِ الْمِیْزَانِ لَا بُدَّ مِنْ حِفْظِھَا وَضَبْطِھَا لِمَنْ اَرَادَ اَنْ یَّتَذَکَّرَ مِنْ اُولِی الْاَذْھَانِ وَعَلَی اللّٰہِ التَّوَکُّلُ وَھُوَ الْمُسْتَعَانُ.

ترجمہ: تمام تعریفیں اس اللہ کیلئے خاص ہیں۔ جس نے آسمانوں اور زمینوں کو بغیر نمونے کے پیدا کیا۔ اور رحمت کاملہ نازل ہو اس ذات پر جو نبی (لکھی گئی) تھی جبکہ آدم علیہ السلام پانی اور مٹی کے درمیان تھے (اور رحمت کاملہ) نازل ہو آپکی آل اور آپکے تمام اصحاب پر۔ اور حمد وصلوۃ کے بعد پس یہ چند فصلیں ہیں علم میزان میں جنکا یاد کرنا اور ضبط کرنا ضروری ہے ان ذہین لوگوں کیلئے جو نصیحت پکڑنے کا ارادہ کریں (یا ان لوگوں کیلئے جو عقلمندوں سے نصیحت حاصل کرنے کا ارادہ کریں) اور اللہ ہی پر بھروسہ ہے اور وہی ذات ہے جس سے مدد طلب کی جائے۔

تشریح

مصنف علامہ نے قرآن پاک کی اقتداء اور حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کل امر ذی بال لم یبدأ ببسم اللہ فھو اقطع کی اتباع اور اسلاف کی تقلید کرتے ہوئے اپنی کتاب مرقاۃ کو بسم اللہ اور الحمد للہ سے شروع فرمایا ہے۔

الحمد: حمد پر جو الف لام داخل ہے یا استغراق کا ہے یا جنس کا۔ اگر استغراق کا ہو تو معنی یہ ہوگا کہ تمام افراد حمد اللہ کیلئے خاص ہیں۔ اور اگر جنس کا ہو تو معنی یہ ہوگا کہ ماہیت حمد اللہ کیلئے خاص ہے۔

للہ: لفظ اللہ پر جو لام داخل ہے یہ اختصاص کا ہے اور اللہ اس ذات کا علم ہے جو واجب الوجود ہے اور تمام صفات کمالیہ کو جامع ہے۔

فائدہ: تعریف کیلئے تین لفظ استعمال ہوتے ہیں: ۱۔حمد ۲۔مدح ۳۔شکر

حمد کی تعریف: ھو الثناء باللسان علی الجمیل الاختیاری نعمۃ کان او غیرھا۔

حمد میں چار چیزیں ہوتی ہیں ۱۔ حامد یعنی تعریف کرنے والا ۲۔ محمود بہ یعنی جس کی تعریف کی جائے ۳۔ محمود بہ یعنی جس کے ساتھ تعریف کی جائے ۴۔ محمود علیہ یعنی جس اختیاری خوبی پر تعریف کی جائے جیسے یوں کہا جائے زید عالم تو اس میں زید کی زبان کے ذریعے تعریف کی جارہی ہے اس کی اختیاری خوبی صفت علم پر۔

مدح کی تعریف: هو الثناء باللسان علی الجمیل الاختیاری او غیر الاختیاری

شکر کی تعریف: هو فعل ینبئ عن تعظیم المنعم لکونه منعما سواء کان باللسان او بالجنان او بالارکان۔

حمد اور مدح کے درمیان نسبت

حمد کی تعریف میں اختیاری خوبی کی شرط ہے۔ جبکہ مدح کی تعریف میں تعمیم ہے۔ خواہ خوبی اختیاری ہو یا غیر اختیاری۔ لہٰذا حمد اور مدح کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔ حمد خاص مطلق اور مدح عام مطلق ہے۔

حمد اور شکر کے درمیان نسبت

حمد میں لسان کی قید ہے۔ اور شکر میں تعمیم ہے۔ خواہ لسان سے ہو یا جنان سے ہو یا ارکان سے ہو اور شکر میں نعمت کی قید ہے۔ اور حمد میں تعمیم ہے خواہ نعمت ہو یا غیر نعمت ہو۔ پس حمد مورد کے اعتبار سے خاص ہے اور متعلَق کے اعتبار سے عام ہے اور شکر مورد کے اعتبار سے عام ہے۔ اور متعلق کے اعتبار سے خاص ہے۔ اور ہر ایسی دو چیزیں جن میں سے ہر ایک، ایک اعتبار سے خاص ہو اور دوسرے اعتبار سے عام ہو تو ایسی دو چیزوں کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے۔ پس حمد اور شکر کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے۔

ابدع: یہ بنا ہے ابداع سے اس کا معنی ہے بغیر مادے اور بغیر نمونے کے پیدا کرنا۔ یعنی نئے سرے سے بنانا۔

الافلاك: یہ جمع ہے فلك کی۔ اس کا معنی ہے آسمان۔

الارضین: یہ جمع ہے الارض کی۔ اس کا معنی ہے زمین۔

الصلوۃ: مصنفین کی عادت ہے کہ وہ تسمیہ و تحمید کے بعد حضور ﷺ پر صلوۃ و سلام بھیجتے ہیں اس لئے مصنف بھی ان کے طرز کو اپناتے ہوئے ایسا فرما رہے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ دین اسلام کی عظیم دولت ہمیں آپ ﷺ کے واسطے سے ملی ہے۔ صلوۃ کا اصل اور لغوی معنی دعا ہے لیکن نسبتوں کے بدلنے سے اس کا معنی بدلتا رہتا ہے۔ چنانچہ جب اس کی نسبت اللہ کی طرف ہو تو اس سے مجازاً رحمت مراد ہوتی ہے اور اگر اس کی نسبت فرشتوں کی طرف ہو تو اس سے مجازاً استغفار مراد ہوتی ہے اور اگر اس کی نسبت بندوں کی طرف ہو تو اس سے مجازاً طلب رحمت اور دعا مراد ہوتی ہے اور اگر اس کی نسبت چرند یا پرند کی طرف ہو تو اس سے مجازاً تسبیح اور تہلیل مراد ہوتی ہے۔

فائدہ: اور بعض کے نزدیک لفظ صلوۃ مشترک لفظی ہے یعنی ابتداء ہی مذکورہ بالا تمام معانی کیلئے وضع کیا گیا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ یہ مشترک معنوی ہے۔ اصل میں افادہ خیر کیلئے موضوع ہے لیکن یہ معنی اس قدر عام ہے کہ معانی مذکورہ میں مشترک ہے۔

علی من کان نبیا: مَن سے مراد محمد ﷺ ہیں۔ نبی وہ انسان ہوتا ہے جس کو اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کی طرف اپنے احکام کی تبلیغ کیلئے بھیجتے ہیں اور وہ اللہ کے احکام کی تبلیغ کرتا ہے۔

نبی اور رسول میں فرق

نبی اس کو کہتے ہیں جس کو نئی کتاب یا نئی شریعت دی گئی ہو یا نہ دی گئی ہو۔ اور رسول اس خاص نبی کو کہتے ہیں جس کو نئی کتاب یا نئی شریعت دی گئی ہو۔ نبی عام مطلق ہے اور رسول خاص مطلق ہے لہٰذا نبی اور رسول کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ نبی اور رسول میں تساوی کی نسبت ہے۔ یعنی ان میں کوئی فرق نہیں ہے۔

و آدم بین الماء و الطین: سے ایک حدیث کی طرف اشارہ کرتے ہے۔ اور وہ یہ ہے۔ کنت نبیا و آدم بین الروح و الجسد۔ اور اس عبارت میں اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ ہمارے نبی سب سے مقدم اور اعلیٰ ہیں اور یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ہمارے نبی محمد رسول اللہ ﷺ اس وقت بھی نبی بلکہ خاتم النبیین لکھے گئے تھے جبکہ آدم علیہ السلام پیدا بھی نہ ہوئے تھے۔

و آلہ: آل۔ اس کی اصل میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اس کی اصل اھل ہے اور ان کی

دلیل یہ ہے کہ اس کی تصغیر اھیل آتی ہے۔اور بعض کہتے ہیں کہ اس کی اصل اَوَل آتی ہے۔اور ان کی دلیل یہ ہے کہ اس کی تصغیراویل آتی ہے کیونکہ قاعدہ ہے کہ تصغیر الشی یرجعه الی اصله۔

فائدہ: اھل سے آل اس طرح بنا کہ ہمزہ اور ہاء قریب المخرج تھے ہا کو ہمزہ کیا۔أأل ہوگیا۔پھر بقاعدہ امن کے دوسرے ہمزہ کو الف سے تبدیل کیا۔تو آل ہوگیا۔اور اَوَل سے آل اس طرح بنا کہ قال والے قاعدہ کے تحت واؤ کو الف سے تبدیل کیا تو آل ہوگیا۔

الفرق بین الآل والاهل من حیث الاستعمال: (۱) آل شرافت والوں میں مستعمل ہوتا ہے۔خواہ شرافت دینی ہو یا دنیاوی۔شرافت دینی ہو جیسے آل نبی۔اور شرافت دنیاوی ہو جیسے آل فرعون۔بخلاف اھل کے کہ وہ عام ہے۔شرافت والوں اور غیر شرافت والوں سب کو شامل ہے چنانچہ اھل نبی کہنا بھی ٹھیک ہے۔اور اھل حجام کہنا بھی ٹھیک ہے۔(۲) آل کی اضافت غیر ذوی العقول کی طرف کرنا درست نہیں جبکہ اھل کی اضافت غیر ذوی العقول کی طرف ہوسکتی ہے یعنی اھل مصر کہہ سکتے ہیں لیکن آل مصر نہیں کہہ سکتے۔

آل کا مصداق: بعض کہتے ہیں کہ اس کا مصداق آپ ﷺ کا خاندان ہے اور آپ ﷺ کی اولاد ہے۔اور دوسرا قول جو کہ راجح ہے وہ یہ ہے کہ ہر مسلمان آپ ﷺ کی آل ہے۔جیسا کہ حدیث میں ہے کل تقی نقی فهو آلی اس کی مزید تحقیق نبراس التہذیب میں ملاحظہ کریں۔

و اصحابه: اصحاب جمع ہے صاحب کی۔جس طرح اطہار جمع ہے طاہر کی۔بعض کہتے ہیں کہ یہ صَحْبٌ کی جمع ہے یا صَحِبٌ کی جیسے نَمِرٌ کی جمع انمار اور نَهَرٌ کی جمع انهار یا صَحِیْبٌ کی جمع ہے جیسے شَرِیْفٌ کی جمع اشراف.

صحابی کی تعریف: صحابی وہ شخص ہے جس نے ایمان کے ساتھ بیداری کی حالت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو آپکی حیات صوریہ میں زمین پر دیکھا ہو اور ایمان کی حالت میں اس نے وفات پائی ہو۔

صحابی اور صاحب میں فرق: صحابی نبی کے ساتھی کو کہتے ہیں۔اور صاحب نبی اور غیر نبی کے ساتھی کو کہتے ہیں۔ان میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے صحابی خاص مطلق اور صاحب عام مطلق ہے۔

اجمعین: یہ تاکید کیلئے ہے۔

بعد: یہاں سے مصنف اپنی کتاب مرقاۃ کی اہمیت اور اس کی خصوصیات بیان کر رہے ہیں اس کتاب میں منطق کے تمام اصول بالاختصار بیان کر دیئے گئے ہیں۔ لفظ بعد ظرف زمانیہ میں سے ہے اور لازم الاضافت ہے۔ اور بعدُ تین حالتیں رکھتا ہے:

۱۔ اس کا مضاف الیہ مذکور ہو۔

۲۔ مضاف الیہ محذوف نسیا منسیا ہو۔ یعنی نہ لفظوں میں موجود ہو اور نہ متکلم کی نیت میں ہو۔

۳۔ مضاف الیہ محذوف منوی ہو یعنی لفظوں میں تو موجود نہ ہو لیکن متکلم کی نیت میں ہو۔ پہلی دو حالتوں میں معرب ہوتا ہے اور تیسری صورت میں یعنی جب مضاف الیہ محذوف منوی ہو تو مبنی بر ضمہ ہوتا ہے۔ یہاں بعد کی تیسری حالت ہے کیونکہ اس کا مضاف الیہ محذوف منوی ہے۔ تقدیر عبارت بعد الحمد والصلوۃ ہے۔

فھذہ: ھذہ پر جو فاء داخل ہے یہ فاء جزائیہ ہے۔

سوال: ہوتا ہے کہ فاء جزائیہ شرط کے جواب میں آتی ہے۔ اور پیچھے کوئی حرف شرط مذکور نہیں ہے؟

جواب: (۱) بعض اوقات ظروف زمانیہ متضمن ہوتے ہیں معنی شرط کو تو یہاں بھی بعد معنی شرط کو متضمن ہے اور اس کے جواب میں فاء جزائیہ ہے۔ جیسے اذلم یھتدو بہ فسیقولون ھذاافک قدیم میں فاء جزائیہ ہے جو اذ متضمن معنی شرط کے جواب میں ہے۔ (۲) یہاں اَمّا حرف شرط مقدر ہے والمقدر کالملفوظ یعنی مقدر پر بھی ملفوظ والے احکام جاری ہوتے ہیں۔ لہٰذا اس اَمّا مقدرہ کے جواب میں فاء جزائیہ لائے۔

ھذہ: یہ اسم اشارہ ہے اور اس کو محسوس مبصر چیز کی طرف اشارہ کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے۔

سوال: ہوتا ہے کہ جب مصنف نے خطبہ لکھا تو اس وقت کوئی چیز سامنے موجود نہ تھی تو ھذہ کا مشار الیہ محسوس مبصر نہ ہوا حالانکہ محسوس مبصر ہونا چاہئے؟

جواب: یہ ہے کہ خطبہ کی دو قسمیں ہیں۔ ۱۔ خطبہ الحاقیہ ۲۔ خطبہ ابتدائیہ

خطبہ الحاقیہ: کتاب پہلی لکھی جائے اور خطبہ بعد میں لکھا جائے تو اس کو خطبہ الحاقیہ کہتے ہیں۔

خطبہ ابتدائیہ : کتاب بعد میں لکھی جائے خطبہ پہلے لکھا جائے تو اس کو خطبہ ابتدائیہ کہتے ہیں۔ یہاں خطبہ الحاقیہ ہے تو ھذہ کا مشارالیہ مابین الجلدین ہوگا۔ اور یہ محسوس مبصر ہے۔ اور اگر فرض کرلیں کہ خطبہ ابتدائیہ ہے تو اس میں اعتراض باقی رہے گا تو ہم اس کا جواب یہ دیں گے کہ غیر محسوس کو محسوس کے حکم میں لاکر مجازاً اس کی طرف اشارہ کردیا ہے۔ باقی رہا کہ غیر محسوس کو محسوس کے حکم میں کیوں لائے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کے ذہن میں منطق کے قوانین اتنے مستحضر تھے گویا کہ سامنے موجود تھے۔

من اولی الاذھان: اس کی ترکیب میں دو احتمال ہیں؛

۱۔ یہ ظرف لغو ہے اور متعلق ہے یتذکر کے۔ معنی یوں ہوگا کہ ہر اس شخص کیلئے جو سمجھداروں سے نصیحت حاصل کرنے کا ارادہ کرے۔ اب یہاں اولی الاذھان سے مراد اساتذہ ہیں۔

۲۔ یہ ظرف مستقر ہے۔ اور یتذکر کی ھو ضمیر سے موضع حال میں واقع ہے۔ اصل عبارت یوں ہے کہ لمن اراد ان یتذکر کائنا من اولی الاذھان۔ معنی یوں ہوگا کہ ہر اس شخص کیلئے جو ارادہ کرے یہ کہ نصیحت حاصل کرے اس حال میں کہ وہ سمجھداروں سے ہو۔ اب یہاں اولی الاذھان سے مراد شاگرد ہیں۔

مقدمہ:

ترجمہ: یہ مقدمہ ہے۔

اس میں کئی تحقیق ہیں:

۱۔ تحقیق لغوی: ایک قول یہ ہے کہ یہ مقدمہ اسم مفعول بفتح الدال ہے جس کا معنی ہے آگے کیے جانے والا اور صاف ظاہر ہے کہ مقدمہ میں جو مسائل بیان کیے جاتے ہیں وہ مقصود کتاب سے آگے کیے ہوئے ہوتے ہیں۔

دوسرا قول یہ ہے کہ مقدمہ بکسر الدال ہے بمعنی متقدمہ جس کا معنی ہے آگے ہونے والا اور صاف ظاہر ہے کہ مقدمہ میں جو مسائل بیان کئے جاتے ہیں وہ مقصود کتاب سے آگے ہونے والے ہوتے ہیں۔ باقی رہی یہ بات کہ باب تفعیل باب تفعل کے معنی میں آتا ہے تو اس کیلئے ہمارے پاس دلیل وتبتل الیہ تبتیلا ہے کہ اس میں تبتل یعنی تفعل، تفعیل یعنی تبتیل کے معنی میں ہے۔

۲۔ تحقیق ماخذی: یہ ماخوذ ہے مقدمۃ الجیش سے۔ مقدمۃ الجیش اس چھوٹے سے دستے کو کہا جاتا ہے جو لشکر سے پہلے میدان جنگ میں جا کر انتظامات کرتا ہے، ماخوذ اور ماخوذ منہ میں مناسبت یہ ہے کہ جس طرح مقدمۃ الجیش بڑے لشکر سے پہلے میدان جنگ میں جا کر جگہ کا تعین کرتا ہے اور گھاس اور پانی کا انتظام کرتا ہے تاکہ بعد میں آنیوالے لشکر کیلئے دشمن سے لڑنا آسان ہو۔ اسی طرح کتاب کے مقدمہ میں ایسے مسائل بیان کئے جاتے ہیں کہ اگر ان کو سمجھ لیا جائے تو بعد میں آنیوالے مسائل کو سمجھنا آسان ہو جاتا ہے۔

۳۔ تحقیق ترکیبی: اس میں کئی احتمال ہیں: (۱) یہ خبر ہے مبتدا محذوف کی۔ تقدیر عبارت یوں ہے۔ هذه مقدمة (۲) یہ مبتدا ہے خبر محذوف کا۔ تقدیر عبارت یوں ہے مقدمة هذه (۳) لامحل لہ من الاعراب، محض فصل کیلئے لایا گیا ہے۔

(۴) یہ مفعول بہ ہے فعل محذوف احفظ کا۔ تقدیر عبارت یوں ہے۔ احفظ مقدمة

(۵) اس کا مضاف بھی محذوف ہے اور مبتدا بھی۔ تقدیر عبارت یوں ہے هذا بحث المقدمة. ان میں پہلا احتمال راجح ہے۔

۴۔ تحقیق مصداقی ومعنوی: اس کے مصداق میں دو احتمال ہیں:

۱۔ مقدمۃ العلم ۲۔ مقدمۃ الکتاب

۱۔ مقدمۃ العلم: معانی کا وہ حصہ جس پر کتاب کے مسائل موقوف ہوں اور جن کا سمجھ لینا شروع فی المسائل میں بصیرت کا باعث ہو جیسے حد و غرض و غایت و موضوع اور یہاں اسی کو بیان کرنا مقصود ہے۔

۲۔ مقدمۃ الکتاب: کلام کا وہ حصہ جسے مقصود سے پہلے بیان کیا جاتا ہے کیونکہ اس کا مقصود کیساتھ ربط ہوتا ہے۔ اور وہ مقصود میں نافع ہوتا ہے

۵۔ تحقیق اشتمالی: مقدمہ رسم منطق۔ غرضِ منطق اور موضوعِ منطق پر مشتمل ہے۔

قوله: اِعْلَمْ اَنَّ الْعِلْمَ يُطْلَقُ عَلٰى مَعَانٍ اَحَدُهَا حُصُولُ صُوْرَةِ الشَّيْءِ فِي الْعَقْلِ ثَانِيْهَا اَلصُّوْرَةُ الْحَاصِلَةُ مِنَ الشَّيْءِ عِنْدَ الْعَقْلِ ثَالِثُهَا اَلْحَاضِرُ

عِنْدَ الْمُدْرِکِ رَابِعُهَا قُبُوْلُ النَّفْسِ لِتِلْکَ الصُّوْرَةِ خَامِسُهَا اَلْاِضَافَةُ الْحَاصِلَةُ بَیْنَ الْعَالِمِ وَالْمَعْلُوْمِ

ترجمہ : جان تو کہ علم کا اطلاق کئی معانی پر ہوتا ہے۔ان میں سے ایک معنی شیء کی صورت کا عقل میں حاصل ہونا ہے،ان میں سے دوسرا معنی کسی شئی سے حاصل ہونے والی وہ صورت جو عقل کے پاس موجود ہو،ان میں سے تیسرا معنی وہ چیز جو مدرِک کے پاس حاضر ہو۔ان میں سے چوتھا معنی علم نفس کا اس صورت کو قبول کرنا ہے(یعنی وہ صورت ذہن میں نقش ہو جائے)۔ان میں سے پانچواں معنی علم وہ نسبت ہے جو عالم اور معلوم کے درمیان حاصل ہونے والی ہے۔

تشریح

اولاً یہ جان لیں کہ علم کے مفہوم کی بداہت ونظریت میں حکماء ومتکلمین کا اختلاف ہے۔اس لئے بعض (رازی) کہتے ہیں کہ علم کا مفہوم اجلی بدیہیات سے ہے لہٰذا محتاج تعریف نہیں۔اور بعض نے کہا کہ نظری ہے یعنی اس کے مفہوم کا جاننا نظر وفکر پر موقوف ہے۔نظری کا قول کرنے والوں میں پھر اختلاف ہے بعضوں (غزالی) نے کہا کہ وہ ممتنع الحصول ہے یعنی اس کی تعریف کا حصول ممتنع ہے لیکن جمہور نے کہا کہ ممکن الحصول ہے۔ممکن الحصول کے قائل لوگوں میں پھر اختلاف ہے بعض اسے متیسر التحدید کہتے ہیں اور بعض اسے متعسر التحدید کہتے ہیں اور کتاب میں مذکور تعریفات علم کو ممکن الحصول ومتعسر الحصول کہنے والے علماء کی بیان کردہ ہیں اور پھر ان علماء کی بیان کردہ تعریفات ومعانی تیرہ ہیں۔ان میں سے چھ معانی مشہور ہیں۔پانچ مصنف نے ذکر کیے ہیں اور چھٹا معنی العلم ھو الحالة الادراکیة ہے۔یعنی جو چیز حاصل ہورہی ہے،اس کے حاصل ہونے کی حالت کو حالت ادراکیہ کہتے ہیں اور یہی حالت ادراکیہ علم ہے۔مصنف کے بیان کردہ پانچ معانی میں سے پہلے چار معانی حکماء نے بیان کیے ہیں اور پانچواں معنی متکلمین کی طرف منسوب ہے۔

ان پانچوں معانی کے درمیان فرق

(ایک رائے) اس بات میں تو سب کا اتفاق ہے کہ علم انکشاف الشئی اور انجلاء

الشیٔ کا نام ہے۔یعنی عالم اور معلوم کے درمیان ایک پردہ ہوتا ہے۔تو جب وہ پردہ اٹھ جائے تو وہ شیٔ (معلوم) منکشف ہو جاتی ہے۔اور اسی کا نام علم ہے۔لیکن جس نے جس ذریعہ سے اس پردے کو ہٹایا اس نے اس ذریعہ اور واسطہ کو علم کہہ دیا۔جس نے حصولِ صورت کے ذریعے پردہ ہٹایا اس نے حصول صورت کو علم کہہ دیا۔جس نے صورت حاصلہ کے ذریعہ پردہ ہٹایا اس نے صورتِ حاصلہ کو علم کہہ دیا۔جس نے حضور کے ذریعہ پردہ ہٹایا اس نے حضور کو علم کہہ دیا۔جس نے قبولِ نفس کے ذریعہ پردہ ہٹایا اس نے قبول نفس کو علم کہہ دیا۔جس نے اضافت حاصلہ کے ذریعہ پردہ ہٹایا اس نے اضافت حاصلہ کو علم کہہ دیا۔

(دوسری رائے) یہ ہے کہ جب ہم کسی چیز کا علم حاصل کرتے ہیں تو اس میں چند چیزیں ہوتی ہیں (۱) شیٔ معلوم کی صورت کا ذہن میں حاصل ہونا (۲) وہ حاصل شدہ صورت (۳) نفس کا ادراک پس بعض حکماء کے ہاں شیٔ کی صورت کا ذہن میں حاصل ہونا ہی علم ہے لیکن دوسرے بعض حکماء کہتے ہیں کہ حاصل شدہ صورت علم ہے اور پہلا معنی مصدری ہونے کی بناء پر امر انتزاعی ہے جو علم نہیں ہو سکتا کیونکہ علم ایک امر واقعی ہے اور بعض حکماء کہتے ہیں کہ جب تک شیٔ معلوم بالذات خود ذہن میں حاضر نہ ہو انکشاف تام نہیں ہوتا لہٰذا علم حاضر عند المدرک کا نام ہے۔جب کہ بعض دوسرے حکماء کہتے ہیں کہ محض حضور وحصول سے انکشاف نہیں ہوتا جب تک کہ نفس صورت حاصلہ کو قبول نہ کرلے لہٰذا ان کے ہاں علم قبول نفس لتلک الصورۃ کا نام ہے اور متکلمین کہتے ہیں کہ علم نفس کی ایک صفت ہے تو جس طرح اور صفات کا ظہور متعلَّق پر موقوف ہے اسی طرح صفت علم کا ظہور بھی متعلق پر موقوف ہے لہٰذا علم اس نسبت کا نام ہے جو عالم اور معلوم کے درمیان حاصل ہوتی ہے۔

فائدہ (۱): علم کی تعریف میں حکماء کا اختلاف ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کا جو دماغ بنایا ہے یہ بھی ایک آئینہ ہے،فرق یہ ہے کہ آئینہ میں صرف محسوس مبصر چیزوں کی صورت میں آسکتی ہیں جس کی طرف آئینہ کو کردو اس کی شکل اس میں آجائے گی لیکن غیر محسوس اور

غیر مرئی چیزوں کی صورتیں اس میں نہیں آسکتیں جیسے محبت، عشق، دشمنی، بغض وغیرہ لیکن اللہ تعالیٰ نے جو دماغ بنایا ہے اس میں محسوس وغیر محسوس سب چیزیں آسکتی ہیں۔

فائدہ (۲): آئینہ جس چیز کی طرف کریں (۱) اس کی شکل اس میں آجائے گی گویا اس میں نمونہ کا حاصل ہونا معنی مصدری پایا گیا (۲) اس چیز کی صورت آئینہ میں داخل ہو جائے گی (۳) وہ چیز جو اس آئینے میں ہے وہ حاضر (سامنے) بھی ہوگی (۴) وہ آئینہ اس سامنے والی شکل کو قبول کرے گا (۵) اس آئینے اور اس چیز کے درمیان ایک نسبت بھی ہوگی۔ خلاصہ یہ ہے کہ جو بھی آئینے میں چیز ہوگی اس میں یہ پانچوں باتیں ضرور ہوں گی۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے جو ہمیں عقل دی ہے اس کی مثال بھی یہی ہے کہ آپ کسی چیز کا علم حاصل کریں گے تو اس میں بھی یہ پانچوں چیزیں ضرور پائی جائیں گی (۱) جس چیز کا علم جان رہے ہوں گے اس کا نمونہ عقل میں حاصل ہوگا (۲) وہ چیز اس عقل کے اندر گھسی ہوئی ہوگی (۳) وہ عقل کے سامنے بھی ہوگی (۴) اس چیز کو عقل قبول بھی کرے گی (۵) اس چیز اور عقل میں ایک قسم کی نسبت بھی ہوگی۔

راجح معنیٰ: ان پانچوں تعریفوں میں سے کون سی تعریف راجح ہے۔ تو ہماری جستجو کے مطابق تیسری تعریف یعنی الحاضر عندالمدرك راجح ہے۔ وہ اس لئے کہ (۱) لفظ حاضر کی بنا پر یہ تعریف علم حضوری اور علم حصولی دونوں کو شامل ہے۔ (۲) لفظ عند کی بنا پر یہ تعریف علم بالکلیات اور علم بالجزئیات دونوں کو شامل ہے۔ (۳) لفظ مدرک کی بنا پر یہ تعریف علم واجب اور علم ممکن دونوں کو شامل ہے۔

سوال: ہوتا ہے کہ کیا وجہ ہے کہ مصنف علم اور اس کی تقسیم میں شروع ہو گئے حالانکہ انہوں نے تو رسم منطق، موضوع منطق اور غایت منطق کو بیان کرنا تھا؟

جواب: غایتِ منطق اور ضرورتِ منطق یہ مستلزم ہیں رسم منطق کو اور غایت منطق یہ موقوف ہے علم اور اس کی تقسیم پر وہ اس طرح کہ جب تک یہ معلوم نہیں ہوگا کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔ ۱۔ بدیہی۔ ۲۔ نظری۔ اور نظری وہ علم ہے جو اپنے حصول میں فکر کا محتاج ہو اور فکر میں غلطی بھی ہوتی

ہے۔اس لیے ہمیں قانونِ عاصم کی ضرورت ہوگی۔جب تک ہمیں یہ علم نہیں ہوگا تو ہمیں یہ کیسے علم ہوگا کہ منطق کی غایت عصمت عن الخطائی الفکر ہے۔

وَيَنقَسِمُ عَلٰى قِسمَيْنِ اَحَدُهُمَا يُقَالُ لَهُ التَّصَوُّرُ وَثَانِيهِمَا يُعَبَّرُ عَنهُ بِالتَّصدِيقِ اَمَّا التَّصَوُّرُ فَهُوَ الِادرَاکُ الخَالِیُ عَنِ الحُکمِ وَالمُرَادُ بِالحُکمِ نِسبَةُ اَمرٍ اِلٰی اَمرٍ اٰخَرَ اِيجَابًا اَو سَلبًا وَاِن شِئتَ قُلتَ اِيقَاعًا اَوِ انتِزَاعًا وَقَد يُفَسَّرُ الحُکمُ بِوُقُوعِ النِّسبَةِ اَو لَاوُقُوعِهَا کَمَا اِذَا تَصَوَّرتَ زَيدًا اَو قَائِمًا وَحدَهٗ مِن دُونِ اَن تُثبِتَ القِيَامَ لِزَيدٍ او تَسلُبَهٗ عَنهُ.

ترجمہ: اور علم دو قسموں پر منقسم ہوتا ہے۔ان میں سے ایک کو تصور کہا جاتا ہے۔اور ان میں سے دوسرے کو تصدیق کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔بہر حال تصور پس وہ ایسا ادراک ہے جو حکم سے خالی ہو۔اور حکم سے مراد ایک امر کی دوسرے امر کی طرف نسبت کرنا ہے ایجاباً یا سلباً اور اگر تو چاہے تو یوں کہے ایقاعاً یا انتزاعاً اور کبھی حکم کی تفسیر وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت کے ساتھ کی جاتی ہے۔جیسے جب تو اکیلے زید کا یا اکیلے قائم کا تصور کرے بغیر اس کے کہ تو زید کیلئے قیام کو ثابت کرے یا قیام کو اس سے سلب کرے۔

تشریح: یہاں سے مصنف علم کی تعریف کے بعد علم کی تقسیم اولی کر رہے ہیں۔

علم کی اولاً دو قسمیں ہیں: (۱) علم حضوری (۲) علم حصولی

علم حضوری: یہ ہے کہ شئی معلوم خود بذاتہ مدرک کے پاس موجود ہو۔

علم حصولی: یہ ہے کہ شئی معلوم خود بذاتہ مدرک کے پاس موجود نہ ہو۔بلکہ اس کی صورت اور حقیقت کلیہ مدرک کے پاس موجود ہو۔ان میں سے ہر ایک کی پھر دو قسمیں ہیں: ا۔قدیم ۲۔حادث۔وہ اس لیے کہ اگر جاننے والا قدیم ہے تو علم قدیم ہوگا۔اور اگر جاننے والا حادث ہے تو علم حادث ہوگا۔تو اس طرح علم کی چار قسمیں ہوگئیں:

ا۔علم حضوری قدیم ۲۔علم حضوری حادث ۳۔ علم حصولی قدیم ۴۔علم حصولی حادث

علم حضوری قدیم: شئی معلوم خود بذاتہ عالم کے پاس موجود ہو اور عالم بھی قدیم ہو۔ جیسے اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم۔

علم حضوری حادث: شئی معلوم خود بذاتہ عالم کے پاس موجود ہو۔ اور عالم حادث ہو۔ جیسے انسان کو اپنی ذات کا علم۔

علم حصولی قدیم: شئی معلوم کی صورت عالم کے پاس ہو۔ اور عالم قدیم ہو۔ جیسے فلاسفہ کے مذہب کے مطابق ملائکہ کو اپنی ذات کے علاوہ کا علم

علم حصولی حادث: شئی معلوم کی صورت عالم کے پاس ہو۔ اور عالم بھی حادث ہو۔ جیسے انسان کو اپنی ذات کے علاوہ کا علم۔

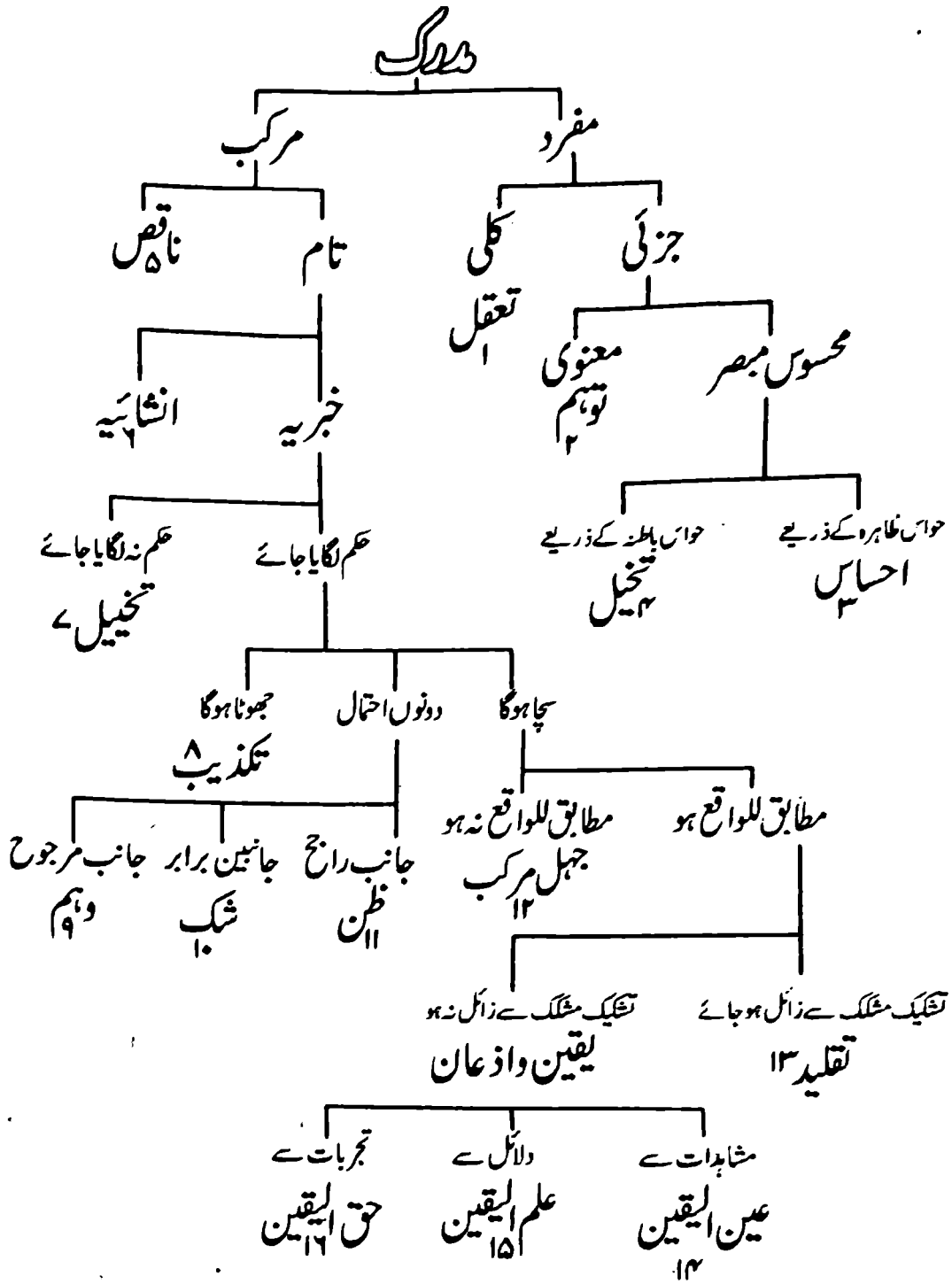
تو اب مصنفؒ وینقسم علیٰ قسمین۔ سے مطلق علم کی تقسیم نہیں فرما رہے بلکہ علم حصولی حادث کی تقسیم فرما رہے ہیں۔ وہ اس لیے کہ علم حضوری ہوتا ہی بدیہی ہے۔ اور علم قدیم بھی صفت بداہت اور صفت کسب کے ساتھ متصف نہیں ہوتا خلاصہ یہ نکلا کہ علم حصولی حادث کی دو قسمیں ہیں: (۱) تصور (۲) تصدیق

اما تصور: سے مصنف کی غرض تصور کی تعریف کرنا ہے کہ تصور ایسا ادراک ہے جو حکم سے خالی ہو (اسی کا دوسرا نام تصور ساذج اور تصور فقط ہے) تو اس تعریف کی بنا پر تصور کی پانچ قسمیں ہوئیں:

ا۔ امر واحد کا علم۔ جیسے زید کا علم۔ ۲۔ ایسے امور متعددہ کا علم جن کے درمیان کوئی نسبت نہ ہو جیسے زید۔ عمرؔ۔ بکر کا علم۔ ۳۔ ایسے امور متعددہ کا علم جن کے درمیان نسبت ہو لیکن تامہ نہ ہو بلکہ ناقصہ ہو جیسے مرکب اضافی اور مرکب توصیفی وغیرہ کا علم۔ ۴۔ ایسے امور متعددہ کا علم جن کے درمیان نسبت تامہ تو ہو لیکن خبریہ نہ ہو بلکہ انشائیہ ہو۔ جیسے اضرب۔ لا تضرب کا علم۔ ۵۔ ایسے امور متعددہ کا علم جن کے درمیان نسبت تامہ خبریہ ہو۔ لیکن یہ نسبت یقین اور اذعان کا فائدہ نہ دے۔ جیسے تخییل، شک، وھم وغیرہ۔

اقسام علم: علم کی سولہ قسمیں ہیں۔ جن کی تفصیل یہ ہے کہ مدرَک مفرد ہو گیا یا مرکب

ہوگا۔ اگر مفرد ہو تو محسوسات میں سے ہوگا یا معقولات میں سے ہوگا۔ اگر محسوسات میں سے ہو تو حاضر ہوگا یا غائب ہوگا۔ اگر حاضر ہو تو یہ پہلی قسم ہے جسے احساس کہتے ہیں اور اگر غائب ہو تو یہ دوسری قسم ہے جسے تخیّل کہتے ہیں۔ پھر اگر معقولات میں سے ہو تو جزئی ہوگا یا کلی ہوگا۔ اگر جزئی ہو تو یہ تیسری قسم توہّم ہے اور اگر کلی ہو تو چوتھی قسم تعقّل ہے۔ مدرَک اگر مرکب ہو تو ناقص ہوگا یا تام ہوگا۔ اگر ناقص ہو تو یہ پانچویں قسم ہے اور اگر تام ہو تو انشائیہ ہوگا یا خبریہ ہوگا۔ اگر انشائیہ ہو تو یہ چھٹی قسم ہے اور اگر خبریہ ہو تو اس میں صدق اور کذب کا حکم لگایا گیا ہوگا یا نہیں لگایا گیا ہوگا۔ اگر نہ لگایا گیا ہو تو یہ ساتویں قسم تخییل ہے، اگر لگایا گیا ہو تو جانبِ مخالف کا احتمال ہوگا یا نہیں ہوگا۔ اگر جانبِ مخالف کا احتمال ہو تو احتمال والی جانب یقینی ہوگی یا دونوں جانبیں برابر ہوں گی یا ایک جانب راجح اور دوسری جانب مرجوح ہوگی۔ اگر دونوں جانبیں برابر ہوں تو یہ آٹھویں قسم ہے جسے شک کہتے ہیں اور اگر ایک جانب راجح اور دوسری جانب مرجوح ہو تو جانبِ مرجوح کو وھم کہتے ہیں جو کہ نویں قسم ہے اور جانب راجح کو ظن کہتے ہیں جو کہ دسویں قسم ہے اور اگر احتمال والی جانب یعنی جانبِ مخالف یقینی ہو تو یہ گیارہویں قسم تکذیب و انکار ہے اور اگر خبریہ ہو اور جانبِ مخالف کا احتمال نہ ہو تو وہ اعتقاد ہے تو پھر وہ (اعتقاد) یا تو واقع کے مطابق ہوگا یا نہیں ہوگا۔ اگر واقع کے مطابق نہ ہو تو یہ بارہویں قسم جہلِ مرکب ہے اور اگر واقع کے مطابق ہو تو پھر کسی کے شک ڈالنے سے زائل ہوگا یا زائل نہیں ہوگا۔ اگر زائل ہو جائے تو یہ تیرہویں قسم تقلید ہے اور اگر زائل نہ ہو تو یقین ہے اور پھر یقین کا تعلق تجربہ سے ہوگا یا دلائل سے ہوگا یا مشاہدہ سے ہوگا۔ اول حق الیقین ہے جو کہ چودہویں قسم ہے، ثانی علم الیقین ہے جو کہ پندرہویں قسم ہے اور ثالث عین الیقین ہے جو کہ سولہویں قسم ہے۔

ان میں سے نو قسمیں یعنی احساس، تخّیل، توھّم، تعقّل، پانچویں اور چھٹی قسم (مرکب ناقص اور انشائیہ) تخییل، وھم اور شک بالاتفاق تصور ہی ہیں اور چھ قسمیں (تکذیب، جہلِ مرکب، تقلید، علم الیقین، حق الیقین اور عین الیقین) بالاتفاق تصدیق ہیں اور ایک قسم ظن کے بارے میں اختلاف ہے۔

المراد بالحکم: چونکہ تصور کی تعریف میں حکم کا لفظ آیا تھا۔ تو اس لئے مصنف نے حکم کی مراد کو واضح کرنا ضروری سمجھا۔ فرماتے ہیں کہ حکم سے مراد نسبة امر الی امر آخر ایجابا او سلبا علی وجه الاذعان ہے یعنی حکم۔ ایک امر کا دوسرے امر کی طرف ایجابا او سلبا یا ایقاعا او انتزاعا نسبت کرنا ہے اذعان اور یقین کے طریق پر پھر اگر نسبت ایجابا ہو تو حکم ایجابی کہلائے گا۔ اور اگر نسبت سلبا ہو تو حکم سلبی کہلائے گا۔

فائدہ: ایجاباً سلباً اور ایقاعاً انتزاعاً میں کوئی ذاتی فرق نہیں بلکہ اعتباری فرق ہے۔ ایجاباً سلباً

یہ حکم کے اعتبار سے ہوتا ہے۔اور ایقاعاً انتزاعاً متکلم کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

وقد یفسر :سے مصنف حکم کا ایک دوسرا معنی بیان فرمار ہے ہیں کہ کبھی حکم کی تفسیر وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت (یعنی نسبت حکمیہ) سے کی جاتی ہے جیسے زید قائم میں ایک زید کا تصور ہے دوسرا معنی قائم کا تصور تیسرا زید اور قائم کے درمیان نسبت کا تصور اور چوتھی چیز اس نسبت کے واقع ہونے یا واقع نہ ہونے کا ادراک ہے،بعض کے نزدیک اسی تیسری چیز کا نام حکم ہے لیکن محشیؒ فرماتے ہیں کہ حکم کا یہ معنی یہاں درست نہیں۔اس لیے کہ حکم اس معنی کے اعتبار سے تخییل ،شک،وھم میں پایا جاتا ہے۔اس لیے مصنف صیغہ تضعیف لا کر اس کے ضعف کی طرف اشارہ فرمارہے ہیں۔

کما اذا تصورت سے تصور کی مثال دے رہے ہیں۔یعنی آپ اکیلے زید کا تصور کریں یا اکیلے قائم کا۔قیام کو زید کیلئے ثابت کیے یا اس سے نفی کیے بغیر۔

فائدہ : حکم کے چار معانی ہیں (۱)المحکوم بہ (۲)وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت (۳)نفس قضیہ بایں طور پر کہ وہ ربط پر مشتمل ہو (۴)وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت کا ادراک ۔لہٰذا مصنفؒ نے حکم کی جو تفسیر بیان کی ہے وہ اصل میں حکم نہیں بلکہ حکم کیلئے سبب ہے۔اور حکم نسبت کے اذعان ویقین کا نام ہے اور تصور کی تعریف میں مذکور حکم سے یہی معنی مراد ہے۔گویا کہ مصنف نے سبب پر مسبب کا اطلاق کردیا ہے۔تسمیۃ السبب باسم المسبب کے طور پر۔جس کی مزید تفصیل یہ ہے کہ نسبت تامہ خبریہ بین الموضوع والمحمول کے دو اعتبار ہیں (۱)نسبت تامہ خبریہ کا ادراک بایں طور کہ خارجی جہاں میں نسبت کے واقع ہونے یا واقع نہ ہونے کا لحاظ نہ کیا جائے یہی تخییل ہے(۲)نسبت تامہ خبریہ کا ادراک بایں طور کہ خارجی جہاں میں اس نسبت کے واقع ہونے یا واقع نہ ہونے کا لحاظ کیا جائے پھر اس اعتبار سے اس نسبت میں تردد ہوگا تو اگر دونوں جانبیں برابر ہوں تو شک ہے اور اگر ایک جانب راجح اور دوسری جانب مرجوح ہوتو جانب راجح ظن اور جانب مرجوح وہم ہے اور اگر یقین ہوتو یہی حکمِ منطقی ہے۔

قوله: اَمَّا التَّصْدِيْقُ فَهُوَ عَلٰى قَوْلِ الْحُكَمَاءِ عِبَارَةٌ عَنِ الْحُكْمِ الْمُقَارِنِ لِلتَّصَوُّرَاتِ فَالتَّصَوُّرَاتُ الثَّلٰثَةُ شَرْطٌ لِوُجُوْدِ التَّصْدِيْقِ وَمِنْ ثَمَّ لَا يُوْجَدُ

تَصْدِيْقٍ بِلَا تَصَوُّرٍ وَالْإِمَامُ الرَّازِیُّ يَقُوْلُ اِنَّهٗ عِبَارَةٌ عَنْ مَجْمُوْعِ الْحُكْمِ وَتَصَوُّرَاتِ الْاَطْرَافِ فَاِذَا قُلْتَ زَيْدٌ قَائِمٌ وَاَذْعَنْتَ بِقِيَامِ زَيْدٍ تَحْصُلُ لَكَ عُلُوْمٌ ثَلٰثَةٌ اَحَدُهَا عِلْمُ زَيْدٍ وَثَانِيْهَا اِدْرَاكُ مَعْنٰی قَائِمٍ وَثَالِثُهَا عِلْمُ الْمَعْنَی الرَّابِطِ الَّذِیْ يُعَبَّرُ عَنْهُ فِی الْفَارِسِيَّةِ ہست فی الْاِيْجَابِ وَنیست فِی السَّلْبِ وَ ہے وَنہیں فی الْهِنْدِيَّةِ وَيُقَالُ لِهٰذَا الْمَعْنَی الْحُكْمُ تَارَةً وَالنِّسْبَةُ الْحُكْمِيَّةُ اُخْرٰی فَاِذَا اَتْقَنْتَ مَا عَلَّمْنَاكَ فَاعْلَمْ اَنَّ الْحَكِيْمَ يَزْعَمُ اَنَّ التَّصْدِيْقَ لَيْسَ اِلَّا اِدْرَاكَ الْمَعْنَی الرَّابِطِیِّ وَالْاِمَامَ يَزْعَمُ اَنَّ التَّصْدِيْقَ مَجْمُوْعُ الْاِدْرَاكَاتِ الثَّلٰثَةِ اَعْنِیْ تَصَوُّرَ الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهِ وَتَصَوُّرَ الْمَحْكُوْمِ بِهٖ وَاِدْرَاكَ النِّسْبَةِ الْحُكْمِيَّةِ الْمُسَمّٰی بِالْحُكْمِ۔

ترجمہ : بہر حال تصدیق تو وہ حکماء کے قول پر نام ہے ایسے حکم کا جو تصورات سے ملا ہوا ہو۔ پس تصورات ثلثہ تصدیق کے پائے جانے کیلئے شرط ہیں۔ اسی وجہ سے تصدیق تصور کے بغیر نہیں پائی جاتی۔ اور امام رازی فرماتے ہیں کہ تصدیق نام ہے حکم اور تصورات اطراف کے مجموعے کا۔ پس جب تو کہے کہ زید قائم (زید کھڑا ہے) اور تو یقین کرلے زید کے کھڑے ہونے کا تو تجھے تین علوم حاصل ہوئے۔ ان میں سے ایک زید کا علم۔ ان میں سے دوسرا قائم کے معنی کا علم۔ اور ان میں سے تیسرا معنی رابطی کا علم۔ جس کو فارسی میں ایجاب کے اندر ہست کے ساتھ اور سلب کے اندر نیست کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور ہندی میں ہے، اور نہیں کے ساتھ (تعبیر کیا جاتا ہے) اس معنی رابطی کو کبھی حکم کہا جاتا ہے اور کبھی نسبت حکمیہ۔ پس جب تو نے مضبوط کرلیا اس چیز کو جو ہم نے تجھ کو سکھایا۔ پس تو جان لے کہ حکیم یہ خیال کرتا ہے کہ تصدیق معنی رابطی کا ادراک ہی ہے اور امام یہ خیال کرتے ہیں کہ تصدیق ادراکات ثلثہ کا مجموعہ ہے یعنی محکوم علیہ کا تصور اور محکوم بہ کا تصور اور نسبت حکمیہ کا ادراک جس کو حکم کہا جاتا ہے۔

تشریح

اس عبارت میں مصنفؒ تصدیق کی حقیقت اور اس کے بسیط اور مرکب ہونے کے بارے میں حکماء اور امام رازی کے درمیان جو اختلاف ہے، اس اختلاف کو بیان فرمارہے ہیں۔ اور اس

اختلاف کے ضمن میں تصدیق کی تعریف بھی معلوم ہو جاتی ہے وہ اختلاف یہ ہے کہ حکماء فرماتے ہیں کہ تصدیق صرف حکم کو کہتے ہیں۔اور تصورات ثلٰثہ یعنی محکوم علیہ کا تصور، محکوم بہ کا تصور اور نسبت حکمیہ کا ادراک یہ تصدیق کیلئے شرط ہیں اور تصدیق کی حقیقت سے خارج ہیں۔جبکہ امام فخر الدین رازیؒ فرماتے ہیں کہ تصدیق حکم اور تصورات ثلٰثہ کے مجموعے کا نام ہے۔یعنی تصورات ثلٰثہ (تصور محکوم علیہ، تصور محکوم بہ، تصور نسبت حکمیہ) تصدیق کی حقیقت میں داخل ہیں۔

فاذا قلت :سے مصنفؒ تصدیق کی مثال دے رہے ہیں۔جب آپ نے کہا کہ زید کھڑا ہے اور آپ نے زید کے کھڑے ہونے کا یقین کرلیا۔تو اولاً چونکہ اس میں قیام کی زید کی طرف نسبت کی گئی ہے۔اور پھر یہ نسبت تامہ خبریہ ہے اور پھر آپ نے نسبت تامہ خبریہ کا یقین کرلیا ہے اور آپ جانتے ہیں کہ نسبت تامہ خبریہ کے اذعان ویقین کو ہی حکم کہتے ہیں۔گویا کہ یہاں حکم بھی پایا گیا۔اب یعنی زید کے کھڑا ہونے کا یقین کرلینے کے بعد آپ کو تین علوم حاصل ہوئے۔ا۔زید کا علم۔۲۔قائم کے معنی کا علم۔۳۔ان دونوں کے درمیان جو ربط اور تعلق ہے، جس کو معنی رابطی کہتے ہیں، اس کا علم۔اس معنی رابطی کو فارسی والے ایجاب میں ہست اور سلب میں نیست کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔اور اردو والے ''ہے اور نہیں'' کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔الغرض یہاں پر کل چار چیزیں ہوگئیں۔ا۔محکوم علیہ یعنی زید کا علم۔۲۔محکوم بہ یعنی قائم کے معنی کا ادراک۔۳۔معنی رابطی کا علم۔یعنی نسبت حکمیہ کا ادراک (جس میں یقین نہیں ہوتا)۔۴۔معنی رابطی کا ادراک علی وجہ الاذعان جسے حکم کہتے ہیں۔اور یہی یعنی معنی رابطی کا ادراک علی وجہ الاذعان ہی حکم ہے اور حکماء کے ہاں تصدیق ہے۔اسی کو مصنف ان التصديق ليس الا ادراك المعنى الرابطى میں بیان فرمارہے ہیں اور پہلے تینوں علوم وتصورات تصدیق کیلئے شرط ہیں۔فافہم اس کو آپ یوں سمجھیں کہ جب ہم زید قائم کہتے ہیں تو اس میں چار چیزیں ہوتی ہیں (۱) زید کا تصور (۲) قائم کے معنی کا تصور (۳) زید کی طرف قائم کی جو نسبت ہے اس کا تصور (۴) ہے اور نہیں کہ ذریعے اس نسبت کا واقع کرنا اسی چوتھی چیز کو حکم کہتے ہیں۔

جبکہ امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ تصدیق ان چاروں یعنی تصورات ثلٰثہ اور حکم کے

مجموعے کا نام ہے۔

فائدہ: رابطہ کی دو قسمیں ہیں۔۱۔زمانی ۔۲۔غیر زمانی

رابطہ زمانی: وہ رابطہ ہے جو نسبت کے کسی زمانے کے ساتھ مقترن ہونے پر دلالت کرے جیسے کان۔یکون۔ ماکان۔مایکون

رابطہ غیر زمانی: وہ رابطہ ہے جو نسبت کے کسی زمانے کے ساتھ مقترن ہونے پر دلالت نہ کرے جیسے ہو۔ھی۔لیس۔وغیرہ انہی روابط کو کبھی حکم اور کبھی نسبت حکمیہ کہہ دیتے ہیں۔

ویقال لهذا المعنی: اس عبارت میں مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کبھی معنی رابطی کو حکم اور کبھی نسبت حکمیہ کہا جاتا ہے۔

وجہ یہ ہے کہ اگر معنی رابطی میں اذعان اور یقین ہو تو اس کو حکم کہتے ہیں۔اگر معنی رابطی میں اذعان اور یقین نہ ہو تو اس کو نسبت حکمیہ کہتے ہیں۔یا یوں کہیں کہ نسبت تامہ خبریہ کی دو حیثیتیں ہیں۔ایک حیثیت محض رابطے کی ہے۔اس حیثیت کے اعتبار سے اس کو نسبت حکمیہ کہتے ہیں۔ایک اس کی حیثیت امر واقعی سے حکایت کی ہے اور اس حیثیت کے اعتبار سے اس کو حکم کہتے ہیں۔

الغرض حکماء اور امام رازیؒ کے درمیان تصدیق کی حقیقت کے بارے میں تین وجہ سے فرق ہے:

۱۔ حکماء کے نزدیک تصدیق بسیط ہے اور امام رازیؒ کے نزدیک تصدیق مرکب ہے۔

۲۔ حکماء کے نزدیک تصورات ثلٰثہ یعنی محکوم علیہ کا تصور، محکوم بہ کا تصور اور نسبت حکمیہ کا ادراک یہ تصدیق کیلئے شرط ہیں اور اس کی حقیقت سے خارج ہیں امام رازیؒ کے نزدیک تصورات ثلٰثہ تصدیق کیلئے شطر ہیں اور اس کی حقیقت میں داخل ہیں

۳۔ حکماء کے نزدیک حکم عین تصدیق ہے اور امام رازیؒ کے نزدیک حکم جزء تصدیق ہے اور حکماء کا قول راجح ہے اور سلم العلوم میں بھی یہی ہے۔

فصل : اَلتَّصَوُّرُ قِسْمَانِ اَحَدُهُمَا بَدِيْهِيٌّ حَاصِلٌ بِلَا نَظْرٍ وَكَسْبٍ كَتَصَوُّرِنَا الْحَرَارَةَ وَالْبُرُوْدَةَ وَيُقَالُ لَهُ الضَّرُوْرِيُّ اَيْضًا وَثَانِيْهِمَا نَظْرِيٌّ اَیْ يَحْتَاجُ فِيْ حُصُوْلِهٖ اِلَى الْفِكْرِ وَالنَّظْرِ كَتَصَوُّرِنَا الْجِنَّ وَالْمَلٰئِكَةَ فَاِنَّا مُحْتَاجُوْنَ فِيْ اَمْثَالِ هٰذِهِ التَّصَوُّرَاتِ اِلَى تَجَشُّمِ فِكْرٍ وَ تَرْتِيْبِ نَظْرٍ وَيُقَالُ لَهُ الْكَسْبِيُّ اَيْضًا

وَالتَّصْدِيْقُ اَيْضًا قِسْمَانِ اَحَدُهُمَا الْبَدِيْهِيُّ الْحَاصِلُ مِنْ غَيْرِ فِكْرٍ وَكَسْبٍ وَ ثَانِيْهِمَا النَّظَرِيُّ الْمُفْتَقِرُ اِلَيْهِ مِثَالُ الْاَوَّلِ اَلْكُلُّ اَعْظَمُ مِنَ الْجُزْءِ وَالْاِثْنَانِ نِصْفُ الْاَرْبَعَةِ وَمِثَالُ الثَّانِيْ اَلْعَالَمُ حَادِثٌ وَالصَّانِعُ مَوْجُوْدٌ وَنَحْوُ ذَالِكَ.

ترجمہ: تصور کی دوقسمیں ہیں۔ان میں سے ایک بدیہی ہے۔یعنی جو بغیر نظر وفکر کے حاصل ہونے والا ہو۔جیسے ہمارا تصور کرنا حرارت اور برودت کا اور اس کو ضروری بھی کہا جاتا ہے۔ان میں سے دوسرا نظری ہے۔یعنی وہ جسکے حصول میں نظر وفکر کی احتیاج ہوتی ہے۔جیسے ہمارا تصور کرنا جن اور ملائکہ کا پس ہم ان جیسے تصورات میں فکر کی مشقت اٹھانے اور نظر کے ترتیب دینے کے محتاج ہیں۔اور اس کو کسبی بھی کہا جاتا ہے۔اور تصدیق کی بھی دوقسمیں ہیں۔ان میں سے ایک بدیہی ہے۔یعنی جو بغیر نظر وفکر کے حاصل ہونے والا ہو۔ان میں سے دوسرا نظری ہے وہ جو نظر وفکر کی طرف محتاج ہو۔پہلے کی مثال۔کل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے۔دو چار کا آدھا ہے۔دوسرے کی مثال۔عالم حادث ہے اور صانع موجود ہے۔اور اس جیسی دیگر مثالیں۔

تشریح

اس عبارت میں مصنف تصور وتصدیق کی تقسیم فرماتے ہیں۔تصور کی دوقسمیں ہیں۔۱۔تصور بدیہی ۲۔تصور نظری۔

تصور بدیہی: وہ تصور ہے کہ اس میں تعریف بتانے کی ضرورت نہ ہو تعریف بتائے بغیر ہی سمجھ میں آجائے جیسے آگ، پانی، گرمی، سردی وغیرہ کہ ان کا علم بچے اور پاگل کو بھی ہے حالانکہ وہ ارباب نظر میں سے نہیں پس بچے اور پاگل کو ان کا علم ہونا ان کے بدیہی ہونے کی دلیل ہے اس کو ضروری بھی کہتے ہیں۔

تصور نظری: وہ تصور ہے جس کیلئے تعریف بتانے کی ضرورت ہو۔جیسے، فرشتہ، جن وغیرہ کہ ان کا علم نظری ہے کیونکہ بعض لوگوں نے ان کا انکار کیا ہے اور اُن کا انکار کرنا اِن کے نظری ہونے کی دلیل ہے کیونکہ بدیہی چیز کا تو انکار نہیں ہوتا۔اس کو کسبی بھی کہتے ہیں۔

جن کی تعریف: هو جسم ناري يتشكل باشكال مختلفة يذكر و يو نث و

یاکل و یشرب ویلد ویولد۔

فرشتہ کی تعریف: هو جسم نوری یتشکل باشکال مختلفة لا یذکر و لا یونث لا یلد و لا یولد لا یاکل و لا یشرب

تصدیق کی بھی دو قسمیں ہیں۔ا۔تصدیق بدیہی ۲۔تصدیق نظری۔

تصدیق بدیہی: وہ تصدیق ہے جس کیلئے دلیل بتانے کی ضرورت نہ ہو۔جیسے کل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے۔دو چار کا آدھا ہے کہ ان کا علم دلیل پر موقوف نہیں۔اس کو ضروری بھی کہتے ہیں۔

تصدیق نظری: وہ تصدیق ہے کہ جس کیلئے دلیل بتانے کی ضرورت ہو جیسے اللہ ایک ہے۔عالم حادث ہے۔کاریگر موجود ہے، ان تصدیقات کا علم دلیل پر موقوف ہے! اسی لئے تو عالم کے حدوث وقدم میں اختلاف ہے اور خالق کے وجود میں بھی اختلاف ہے۔العالم قدیم کی دلیل یہ ہے کہ العالم متغیر وکل متغیر حادث فالعالم حادث اور الصانع موجود کی دلیل یہ ہے کہ الصانع موثر فی المصنوع و کل موثر فی المصنوع موجود فالصانع موجودٌ۔

فائدہ: اس عبارت سے یہ بات سمجھ میں آئی کہ نہ تو تمام تصورات بدیہی ہیں۔اور نہ ہی تمام تصورات نظری ہیں۔اسی طرح نہ تو تمام تصدیقات بدیہی ہیں۔اور نہ ہی تمام تصدیقات نظری ہیں۔اس لیے کہ اگر تمام تصورات اور تمام تصدیقات بدیہی ہوتے تو ہم کسی شئی کے بھی علم میں نظر وفکر کے محتاج نہ ہوتے وهو باطلٌ اس لئے کہ ہم بہت سی چیزوں کے علم میں نظر وفکر یعنی تعریف اور دلیل کے محتاج ہوتے ہیں۔اور اگر تمام تصورات اور تمام تصدیقات نظری ہوتے تو پھر دور[1] یا تسلسل[2] لازم آتا وهو باطلٌ۔پس معلوم ہوا کہ تصورات میں بعض تصورات بدیہی ہیں اور بعض تصورات نظری ہیں۔اور تصدیقات میں سے بعض تصدیقات بدیہی ہیں اور بعض تصدیقات نظری ہیں۔یہی جمہور حکماء کا مذہب ہے۔

فائدہ: وَاِذَاعَلِمْتَ مَا ذَكَرْنَا اَنَّ النَّظْرِيَّاتِ مُطْلَقًا تَصَوُّرِيًّا كَانَتْ اَوْ تَصْدِيقِيًّا مُفْتَقِرَةٌ اِلٰى نَظْرٍ وَ فِكْرٍ فَلا بُدَّ لَکَ اَنْ تَعْلَمَ مَعْنَى النَّظْرِ. فَاَقُوْلُ اَلنَّظْرُ فِي

---

[1] الدور: هو توقف الشئ علی نفسه. یعنی کسی چیز کا سمجھنا اپنی ذات پر موقوف ہو۔

[2] التسلسل: وہ اُمور مرتبہ غیر متناهیہ کا مجتمع فی الوجود ہونا ہے۔

اِصْطِلاحِهِمْ عِبارَةٌ عَنْ تَرتِيبِ اُمُورٍ مَعْلُومَةٍ لِيَتادّٰى ذالِكَ التَّرتِيبُ اِلٰى تَحصِيلِ الْمَجْهُولِ اِذا رَتَّبْتَ الْمَعْلُوْمَاتِ الحاصِلَةَ لَكَ مِنْ تَغيُّرِ العالَمِ وحُدُوثِ كُلِّ مُتَغَيِّرٍ وَتَقُولُ اَلعالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حادِثٌ فَحَصَلَ لَكَ مِنْ هٰذا النَّظَرِ وَالتَّرتِيبِ عِلْمُ قَضِيَّةٍ اُخْرىٰ لَمْ يَكُنْ حاصِلاً لَكَ قَبْلُ وهِيَ الْعالَمُ حادِثٌ.

ترجمہ: جب تو نے جان لیا ان باتوں کو جو ہم نے ذکر کیں کہ تمام نظریات خواہ وہ تصوری ہوں یا تصدیقی، محتاج ہوتے ہیں نظر وفکر کے۔ پس تیرے لیے نظر وفکر کا معنی جاننا ضروری ہے۔ پس میں کہتا ہوں کہ نظر منطقیوں کی اصطلاح میں نام ہے امور معلومہ کو اس طرح ترتیب دینے کا کہ یہ ترتیب مجہول کی تحصیل تک پہنچادے۔ جب تو ترتیب دے ان معلومات کو جو تجھے حاصل ہیں۔ یعنی عالم کا متغیر ہونا اور ہر متغیر کا حادث ہونا اور تو یوں کہے کہ عالم متغیر وکل متغیر حادث. تو تجھے اس نظر اور ترتیب سے ایک اور قضیہ کا علم حاصل ہوگا جو تجھے پہلے حاصل نہ تھا۔ اور وہ العالم حادث ہے۔

تشریح

پچھلی فصل میں ہمیں یہ بات معلوم ہوئی تھی کہ نظریات خواہ وہ تصوری ہو یا تصدیقی وہ نظر وفکر کے محتاج ہوتے ہیں۔ تو اس لیے نظر وفکر کے معنی کا معلوم ہونا ضروری ہے۔ تو اس عبارت میں مصنف نظر وفکر کی تعریف فرمارہے ہیں۔

نظر وفکر کی تعریف: امور معلومہ کو اس طرح ترتیب دینا کہ یہ ترتیب امر مجہول کی تحصیل تک پہنچادے۔ مثلاً آپ کو عالم کا متغیر ہونا معلوم ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ ہر متغیر حادث ہے۔ تو آپ نے ان دونوں کو ملا کر یوں کہا کہ العالم متغیر و کل متغیر حادث تو اس نظر وفکر کی ترتیب سے آپ کو ایک امر مجہول کا علم ہوا۔ اور وہ امر مجہول العالم حادث ہے۔

فائدہ نمبر ۱: ترتیب کا لغوی معنی ہے جعل کل شیئٍ فی مرتبته. یعنی ہر چیز کو اس کے مرتبے میں رکھنا اور اصطلاحی معنی یہ ہے کہ امور متعددہ کو اس طرح کرنا کہ ان پر ایک نام کا اطلاق کیا جاسکے۔ اور ان امور میں سے بعض کی نسبت بعض کی طرف تقدم وتاخر کی ہو۔

فائدہ نمبر۲: سوال: نظر وفکر کی یہ تعریف جامع نہیں۔ وہ اس طرح کہ یہ تعریف تعریف بالمفرد کو شامل نہیں کیونکہ آپ نے امور معلومہ کی قید لگائی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نظر وفکر میں کم از کم دو امور کا ہونا ضروری ہے۔

جواب نمبر۱: تعریف بالمفرد مشتقات کے ساتھ ہوتی ہے اور مشتق بھی مرکب ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ ذات وصفت پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس لیے تعریف جامع ہے۔

جواب نمبر۲: تعریف بالمفرد اس طرح منضبط نہیں جس طرح تعریف بالمرکب منضبط ہے۔ اس لئے اس کو خارج کر دیا۔

جواب نمبر۳: تعریف بالمفرد نادر اور ناقص ہے اس لیے اس کو شامل نہیں کیا۔

بہتر یہ ہے کہ نظر وفکر کی تعریف **ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول** سے کی جائے تا کہ اعتراض ہی لازم نہ آئے

فائدہ نمبر۳: المجهول سے مراد مطلوب تصوری یا مطلوب تصدیقی ہے۔ امر مطلوب کا بوجہ ما معلوم ہونا ضروری ہے تا کہ طلب مجہول مطلق کی خرابی لازم نہ آئے۔ اور اسی طرح امر مطلوب کا (اس اعتبار سے جس اعتبار سے مطلوب ہے) مجہول ہونا بھی ضروری ہے تا کہ استعلامِ معلوم اور تحصیلِ حاصل کی خرابی لازم نہ آئے۔

فائدہ نمبر۴: اذا رتبت الخ: نظر وفکر کی دو حرکتیں ہوتی ہیں۔

۱۔ مطلوب سے مبادی کی طرف یعنی امر مطلوب کے مناسب معلومات جو ذہن میں مخزون ہوتی ہیں ان کو لینا۔

۲۔ پھر مبادی سے مطلوب کی طرف۔ یعنی ان معلومات مناسبہ کو اس طرح ترتیب دینا کہ اس ترتیب سے امر مطلوب حاصل ہو جائے۔

پھر ان حرکتوں کی چار صورتیں بنتی ہیں۔

۱۔ دونوں حرکتیں دفعی ہوں۔ ۲۔ دونوں حرکتیں تدریجی ہوں۔

۳۔ پہلی حرکت دفعی ہو اور دوسری تدریجی ہو۔ ۴۔ پہلی تدریجی ہو دوسری دفعی ہو

اب متاخرین کا مذہب یہ ہے کہ پہلی صورت اور چوتھی صورت نظر وفکر میں شامل

نہیں۔کیونکہ ان کے ہاں حرکت ثانیہ کا تدریجی ہونا ضروری ہے جو کہ یہاں مفقود ہے جبکہ متقدمین کہتے ہیں کہ دونوں حرکتوں کا تدریجی ہونا ضروری ہے۔اس لیے ان کے ہاں صرف دوسری صورت نظر وفکر ہے باقی تینوں صورتیں نظر وفکر میں شامل نہیں۔لیکن حق یہ ہے کہ فکر نام ہے معقولات میں حرکت کا،تا کہ مجہول حاصل ہو خواہ دونوں متحقق ہوں یا کوئی ایک متحقق ہو۔پس نظریت کا مدار حرکت کے تحقق پر ہے۔اور بداہت کا مدار حرکت کے بالکلیہ انتفاء پر ہے۔

فائدہ: نظر وفکر کی دو قسمیں ہیں اگر نظر وفکر مو صل الی المجهول التصوری ہو تو اسے تعریف،معرف اور قول شارح کہتے ہیں اور اگر نظر وفکر موصل الی المجهول التصدیقی ہو تو اسے دلیل وحجت کہتے ہیں۔

فصل: اِيَّاکَ وَاَنْ تَظُنَّ اَنَّ كُلَّ تَرتِيْبٍ يَكُونُ صَوَابًا مُوْصِلاً اِلٰى عِلْمٍ صَحِيْحٍ كَيفَ وَلَو كَانَ الْاَمْرُ كَذَالِکَ مَا وَقَعَ الْاِخْتِلَافُ وَالتَّنَاقُضُ بَيْنَ اَرْبَابِ النَّظْرِ مَعَ اَنَّهٗ قَدْ وَقَعَ فَمِنْ قَائِلٍ يَقُولُ اَلْعَالَمُ حَادِثٌ وَيَسْتَدِلُّ بِقَولِهٖ اَلْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ فَالْعَالَمُ حَادِثٌ وَمِنْ زَاعِمٍ يَزْعَمُ اَنَّ الْعَالَمَ قَدِيْمٌ غَيْرُ مَسْبُوْقٍ بِالْعَدَمِ وَيُبَرْهِنُ عَلَيْهِ بِقَولِهٖ اَلْعَالَمُ مُسْتَغْنٍ عَنِ الْمُؤَثِّرِ وَكُلُّ مَا هٰذَا شَانُهٗ فَهُوَ قَدِيْمٌ وَلَا اَظُنُّکَ شَاكًّا فِي اَنَّ اَحَدَ الْفِكْرَيْنِ صَحِيْحٌ حَقٌّ وَالْاٰخَرُ فَاسِدٌ غَلَطٌ اِذَا كَانَ قَدْ وَقَعَ الْغَلَطُ فِي فِكْرِ الْعُقَلَاءِ فَعُلِمَ مِنْ ذَالِکَ اَنَّ الْفِطْرَةَ الْاِنْسَانِيَّةَ غَيْرُ كَافِيَةٍ فِي تَمِيْزِ الْخَطَاِ مِنَ الصَّوَابِ وَاِمْتِيَازِ الْقِشْرِ عَنِ اللُّبَابِ فَجَاءَتِ الْحَاجَةُ فِي ذَالِکَ اِلٰى قَانُونٍ عَاصِمٍ عَنِ الْخَطَاِ فِي الْفِكْرِ يُبَيِّنُ فِيْهِ طُرُقُ اِكْتِسَابِ الْمَجْهُوْلَاتِ عَنِ الْمَعْلُوْمَاتِ وَهٰذَا الْقَانُوْنُ هُوَالْمَنْطِقُ وَالْمِيْزَانُ.

ترجمہ: تو یہ گمان کرنے سے بچ کہ ہر ترتیب درست ہوتی ہے اور علم صحیح تک پہنچانے والی ہوتی ہے۔ یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے اور اگر معاملہ اس طرح ہوتا تو ارباب نظر وفکر کے درمیان اختلاف اور تناقض واقع نہ ہوتا حالانکہ اختلاف واقع ہو چکا ہے۔بعض کہنے والے کہتے ہیں کہ عالم حادث ہے وہ اپنے اس قول کے ساتھ دلیل پکڑتے ہیں کہ عالم متغیر ہے اور ہر متغیر حادث ہے۔پس عالم حادث ہے۔بعض گمان کرنے والے خیال کرتے ہیں کہ عالم قدیم اور غیر مسبوق

بالعدم ہے (یعنی ہمیشہ سے ہے) اور وہ بھی اس قول پر دلیل دیتے ہیں کہ العالم مستغن عن المؤثر و کل ما ھذا شانہ فھو قدیم فالعالم قدیم۔ (یعنی عالم موثر سے بے نیاز ہے اور ہر وہ چیز جس کی یہ شان ہو وہ قدیم ہے پس عالم قدیم ہے) اور میں تجھے اس بارے میں شک کرنے والا گمان نہیں کرتا کہ ان دونوں فکروں میں سے ایک فکر صحیح اور حق ہے اور دوسری غلط اور فاسد ہے اور جب عقلاء کی فکر میں غلطی واقع ہو چکی ہے تو اس بات سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ خطا کو صواب سے تمیز دینے میں اور چھلکے کو مغز سے جدا کرنے میں انسانی فطرت کافی نہیں ہے۔ پس اس بارے میں ایک ایسے قانون کی ضرورت پڑی جو فکر میں خطا سے بچانے والا ہو۔ اور جس میں معلومات سے مجہولات کو حاصل کرنے کے طریقوں کو بیان کیا گیا ہو۔ اور وہ قانون منطق اور میزان ہے۔

تشریح

اس عبارت میں مصنف منطق کی ضرورت اور حاجت کو بیان فرمارہے ہیں فرماتے ہیں کہ ہر ترتیب صحیح نہیں ہوتی۔ کیونکہ اگر ہر ترتیب درست ہوتی تو ارباب نظر وفکر کے درمیان اختلاف واقع نہ ہوتا حالانکہ اختلاف واقع ہو چکا ہے۔ وہ اس طرح کہ بعض فلسفی کہتے ہیں کہ عالم حادث ہے۔ اور وہ دلیل دیتے ہیں کہ العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث اور بعض فلسفی کہتے ہیں کہ عالم قدیم ہے اور وہ بھی دلیل دیتے ہیں کہ العالم مستغن عن المؤثر و کل ما ھذا شانہ فھو قدیم فالعالم قدیم۔ الغرض ایک نظر وفکر اور ترتیب سے حدوثِ عالم کے نتیجہ پر پہنچتا ہے اور دوسرا عالم کے قدیم ہونے کی طرف۔ اب لامحالہ ان دونوں فکروں میں سے ایک فکر صحیح اور حق ہے۔ اور دوسری غلط اور فاسد ہے۔ کیونکہ اگر دونوں صحیح ہوں تو اجتماع نقیضین کی خرابی لازم آئے گی۔ اگر دونوں غلط ہوں تو ارتفاع نقیضین کی خرابی لازم آئے گی تو جب عقلاء کی فکر میں غلطی واقع ہو چکی ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ خطا کو صواب سے یعنی درست نظر وفکر کو غلط نظر وفکر سے جدا کرنے میں انسانی فطرت اور انسانی عقل کافی نہیں کیونکہ اگر انسانی فطرت اور عقل ہی کافی ہوتی تو عقلاء غلطی نہ کرتے کیونکہ انسانی فطرت تو ان میں بھی موجود تھی بلکہ ایک ایسے قانون کی ضرورت پڑی جو فکر میں خطا سے بچانے والا ہو۔ اور جس میں معلومات سے مجہولات کو حاصل کرنے کے طریقوں کو بیان کیا گیا ہو۔ اور وہ قانون منطق اور میزان ہے۔

فائدہ نمبر۱: ترتیب صحیح کا مطلب اولاً جنس کو ذکر کرکے پھر فصل کے ساتھ اس کو مقید کرنا ہے اور ہیئت تعریف کے صحیح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے اجزاء کو ایسی صورت وحدانیہ حاصل ہو جس سے وہ تعریف معرف کے مطابق ہو جائے۔ اور قیاس کے صحیح ہونے کا مطلب اس کے تمام مقدمات کی وضع مناسب طریقہ پر ہو اور ہیئت قیاس کے صحیح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے تمام ضروب کا منتج ہونا ہے اور جو صورتیں مذکورہ صورتوں کے خلاف ہوں گی وہ نظر فکر فاسد ہوں گی۔

فائدہ نمبر۲: قانون: یونانی یا سریانی لفظ ہے جس کا لغوی معنی ہے مسطر کتاب اور اصطلاح میں قانون اس امر کلی کو کہتے ہیں جس کے ذریعے اس کے موضوع کی جزئیات کے احکام معلوم ہوں۔ جیسے کل فاعل مرفوع۔ اور قضیہ کلیہ کے موضوع کی جزئیات کے احکام معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ موضوع کی جس جزئی کا حکم معلوم کرنا ہو اس کو موضوع بناؤ اور اس قضیہ کلیہ کے موضوع کے وصفِ عنوانی کو محمول بناؤ اور اس سے جو قضیہ حاصل ہو اس کو صغریٰ بناؤ اور خود اس قضیہ کلیہ کو کبریٰ بنالو۔ اس سے شکل اول بنے گی۔ اس سے جو نتیجہ حاصل ہوگا وہ موضوع کی اس جزئی خاص کا حکم ہوگا مثلاً نحویوں کا قانون ہے کل فاعل مرفوع اور ضرب زید میں زید فاعل کی جزئی ہے اور اس کا حکم معلوم کرنا ہو تو زید کو موضوع اور قضیہ کلیہ کے موضوع کے وصف عنوانی یعنی فاعل کو محمول بناؤ یہ صغریٰ بن گیا۔ یعنی زید فاعل اور اس قضیہ کلیہ کو کبریٰ بنائیں تو اس سے شکل اول بن جائے گی یعنی زید فاعل و کل فاعل مرفوع جس کا نتیجہ ہے زید مرفوع اور یہی اس جزئی خاص کا حکم ہے۔

فائدہ نمبر۳: قوله المنطق: ہر مرکب چیز کی چار علتیں ہوتی ہیں۔ ۱۔ علت مادی ۲۔ علت صوریہ ۳۔ علت فاعلیہ ۴۔ علت غائیہ

مثلاً چارپائی کی علت مادیہ لکڑی کے ٹکڑے ہیں۔ اور اس کی علت صوریہ وہ ہیئت ہے جو لکڑی کے ٹکڑوں وغیرہ کے اجتماع سے حاصل ہونے والی ہے۔ علت فاعلیہ درکھان ہے۔ اور علت غائیہ اس پر بیٹھنا ہے۔ اسی طرح منطق کی بھی چاروں علتیں ہیں۔ اس کی علت مادیہ وہ اس کے مسائل تصوریہ اور مسائل تصدیقیہ ہیں اپنے مواد کے ساتھ۔ اس کی علت صوریہ وہ ہیئت

اجتماعیہ ہے جو مسائل تصوریہ و مسائل تصدیقیہ کے اجتماع سے حاصل ہوتی ہے۔ اور اس کی علت فاعلیہ ظاہر نظر میں ارسطو طالیس ہے۔ اور دقیق نظر میں اللہ جل جلالہ ہے۔ اور اس کی علت غائیہ عصمت عن الخطائی الفکر ہے۔

فائدہ نمبر ۴: حدوث عالم نقل کرتے وقت مصنف نے فمن قائل کہا اور قدم عالم کا قول نقل کرتے وقت مصنف نے ومن زاعم کہا جس سے وہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ حدوث عالم کا قول صحیح ہے اور قدم عالم کا گمان غلط ہے۔

قوله: اَمَّا تَسْمِيَتُهُ بِالْمَنْطِقِ فَلِتَاثِيْرِهٖ فِى النُّطْقِ الظَّاهِرِيِّ اَعْنِى التَّكَلُّمِ اِذِ الْعَارِفُ بِهٖ يَقْوٰى عَلَى التَّكَلُّمِ بِمَا لَا يَقْوٰى عَلَيْهِ الْجَاهِلُ وَكَذَا فِى النُّطْقِ الْبَاطِنِيِّ اَعْنِى الْاِدْرَاكَ لِاَنَّ الْمَنْطِقِيَّ يَعْرِفُ حَقَائِقَ الْاَشْيَاءِ وَيَعْلَمُ اَجْنَاسَهَا وَفُصُوْلَهَا وَاَنْوَاعَهَا وَلَوَازِمَهَا وَخَوَاصَّهَا بِخِلَافِ الْغَافِلِ عَنْ هٰذَا الْعِلْمِ الشَّرِيْفِ اَمَّا تَسْمِيَتُهُ بِالْمِيْزَانِ فَلِاَنَّهٗ قِسْطَاسٌ لِلْعَقْلِ يُوْزَنُ بِهِ الْاَفْكَارُ الصَّحِيْحَةُ وَيُعْرَفُ بِهٖ نُقْصَانُ مَا فِى الْاَفْكَارِ الْفَاسِدَةِ وَاخْتِلَالُ مَا فِى الْاَنْظَارِ الْكَاسِدَةِ وَمِنْ ثَمَّ يُقَالُ لَهُ الْعِلْمُ الْاٰلِىُّ لِكَوْنِهَا اٰلَةً لِجَمِيْعِ الْعُلُوْمِ لَا سِيَّمَا لِلْعُلُوْمِ الْحِكْمِيَّةِ.

ترجمه: باقی رہا کہ اس (علم) کا نام رکھنا منطق کے ساتھ پس بوجہ اس کے موثر ہونے کے نطق ظاہری یعنی تکلم میں اس لیے کہ اس علم کا جاننے والا ایسی چیز کے تکلم پر قادر ہو جاتا ہے جس پر جاہل قادر نہیں ہوتا۔ اور اسی طرح نطق باطنی یعنی ادراک میں اس کے (موثر ہونے کی وجہ سے) اس لیے کہ منطقی چیزوں کی حقیقتوں کو پہچانتا ہے۔ اور ان کی جنسوں، فصلوں، نوعوں، لوازم اور خواص کو جانتا ہے۔ بخلاف اس شخص کے جو اس علم شریف سے غافل ہو۔ باقی رہا اس (علم) کا نام رکھنا میزان وہ اس لیے کہ یہ عقل کیلئے ترازو ہے۔ اس علم کے ذریعے افکار صحیحہ کو تولا جاتا ہے۔ اور اس کے ذریعے اس نقصان کو پہچانا جاتا ہے جو فاسد نظروں میں ہے۔ اور اس خلل کو پہچانا جاتا ہے جو کھوٹی نظروں میں ہے۔ اسی وجہ سے اس علم کو علم آلی کہا جاتا ہے۔ کیونکہ یہ علم تمام علوم کیلئے آلہ ہے خاص کر علوم حکمیہ کیلئے۔

تشریح

قوله: اما تسمیته بالمنطق اس علم کے تین مشہور نام ہیں: (۱) علم منطق (۲) علم میزان (۳) علم آلی یہاں سے مصنفؒ اس علم اور قانون کا نام منطق اور میزان رکھنے کی وجہ بیان کر رہے ہیں اس سے پہلے بطور تمہید کے دو باتیں جان لیں (۱) منطق یا تو مصدر میمی ہے بمعنی نطق یعنی تکلم یا ظرف ہے بمعنی محل نطق (۲) نطق کی دو قسمیں ہیں۔ نطق ظاہری یعنی تکلم اور نطق باطنی یعنی اشیاء کی حقیقتوں کا ادراک۔

منطق کی وجہ تسمیہ: اس علم کو منطق اس لیے کہتے ہیں کہ یہ علم نطق ظاہری یعنی تکلم میں مؤثر ہوتا ہے یعنی اس علم کا جاننے والا ایسی چیز کے تکلم پر قادر ہوتا ہے کہ اس پر اس علم سے جاہل قادر نہیں ہوتا۔ اور اسی طرح یہ علم نطق باطنی میں بھی مؤثر ہے۔ یعنی منطقی چیزوں کے حقائق، اجناس، انواع، فصول، خواص اور لوازم کو جانتا ہے۔ بخلاف اس شخص کے جو اس علم شریف سے غافل ہے تو چونکہ یہ علم نطق ظاہری اور نطق باطنی میں موثر ہے۔ اس لیے اسے منطق کہتے ہیں۔

اما تسمیتهٗ بالمیزان الخ: میزان کی وجہ تسمیہ: اور اس علم کو میزان اس لیے کہتے ہیں کہ میزان کا معنی ہے ترازو چونکہ یہ علم عقل کیلئے ترازو ہے، عقل اس علم کے ذریعے افکار صحیحہ کو تولتی ہے۔ اور کھوٹی اور فاسد نظروں میں جو خلل اور نقصان ہوتا ہے اس کو پہچانتی ہے۔ اسی وجہ سے اس علم کو علم آلی بھی کہا جاتا ہے۔ کیونکہ یہ علم تمام علوم کیلئے آلہ ہے خاص کر علوم حکمیہ کیلئے۔

العلم الآلی: علوم کی دو قسمیں ہیں۔ ۱۔ بعض علوم کسی دوسرے علم کی تحصیل کیلئے آلہ نہیں ہوتے بلکہ فی نفسہ یعنی خود مقصود ہوتے ہیں۔ ۲۔ بعض علوم فی نفسہ مقصود نہیں ہوتے بلکہ دوسرے علم کی تحصیل کیلئے آلہ اور واسطہ ہوتے ہیں۔ علم منطق بھی اس دوسری قسم کے علوم میں سے ہے۔ لیکن آلہ اور واسطہ کا بھی وہی حکم ہوتا ہے جو اصل کا ہے یعنی اگر اصل واجب ہو تو اس تک پہنچنے کا ذریعہ بھی واجب ہوگا اور اگر اصل مستحب ہو تو اس تک پہنچنے کا آلہ اور واسطہ بھی مستحب ہوگا۔

آلہ کی تعریف: آلہ اس چیز کو کہتے ہیں جو فاعل کا اثر منفعل تک پہنچانے کا ذریعہ اور واسطہ

بنے جیسے آرا، درکھان اور لکڑی کے درمیان واسطہ ہے درکھان کا اثر لکڑی تک پہنچانے میں۔ اسی طرح علم منطق بھی قوت عاقلہ اور مطالب کسبیہ کے درمیان واسطہ اور ذریعہ ہے۔

فائدة: اِعْلَمْ اَنَّ اَرَسْطَا طَالِيْسَ الْحَكِيْمَ دَوَّنَ هٰذَا الْعِلْمَ بِاَمْرِ الْاَسْكَنْدَرِ الرُّوْمِيِّ وَبِهٰذَا يُلَقَّبُ بِالْمُعَلِّمِ الْاَوَّلِ وَالْفَارَابِيُّ هَذَّبَ هٰذَا الْفَنَّ وَهُوَ الْمُعَلِّمُ الثَّانِيْ وَبَعْدَ اِضَاعَةِ كُتُبِ الْفَارَابِيِّ فَصَّلَهُ الشَّيْخُ اَبُوْ عَلِيِّ ابْنُ سِيْنَا.

ترجمہ: جان تو کہ حکیم ارسطو طالیس نے اسکندر رومی کے حکم سے اس علم کو مدون کیا۔ اسی لیے اس کو معلّم اول کا لقب دیا جاتا ہے۔ اور فارابی نے اس فن کو مہذب بنایا اور وہ معلّم ثانی ہے۔ اور فارابی کی کتابیں ضائع کیے جانے کے بعد شیخ ابوعلی ابن سینا نے اس (فن) کی تفسیر و توضیح فرمائی۔

تشریح

اس فائدہ میں مصنف علم منطق کی تاریخ تدوین بیان فرمارہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ سب سے پہلے اس علم کو ارسطو نے اسکندر رومی شاہ مقدونیہ کے حکم سے مدون کیا۔ اس لیے اس کو معلّم اول کہتے ہیں۔ پھر اس کے بعد فارابی نے اس فن کی کانٹ چھانٹ کی اور اس کو ایک ترتیب دی اس لیے اس کو معلّم ثانی کہتے ہیں۔ پھر فارابی کی کتابیں ضائع ہوجانے کے بعد شیخ ابوعلی ابن سینا نے اس علم کو تفصیل سے بیان کیا۔ جو آج ہم تک پہنچا ہے۔ جس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

تدوین: منطق ایک فطری علم ہے، کسی مقصد پر دلیل و بُرہان پیش کرنا، قیاس کر کے نتیجہ نکالنا، افکارِ ذہنیہ کو خطأ سے بچانا۔ اسی کا نام منطق ہے۔ معمولی سمجھ کا آدمی بھی اس کی کوشش کرتا ہے۔ لہٰذا جب سے انسان ہے تب سے علمِ منطق ہے۔ لیکن اس علم کا باضابطہ اظہار سب سے پہلے حضرت ادریس علیہ السلام سے ہوا۔ مخالفین کو عاجز اور ساکت کرنے کے لئے بطورِ معجزہ اس کا استعمال کیا گیا، پھر اس کو یونانیوں نے اپنایا۔ یونان کے رئیس حکیم ارسطو (المولود ۳۸۴ ق م، المتوفی ۳۲۶ ق م) نے اسکندر رومی کے اشارہ سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے ۳۳۲ سال قبل منطق کو کامل طور پر مدوّن کیا، اسی لئے اس کو معلّمِ اوّل کہا جاتا ہے۔ لیکن منطق کی یہ تدوین یونانی زبان میں تھی۔

ابونصر فارابی (۳۳۹ھ مطابق ۹۵۰ء) افلاطون اور حکیم ارسطو کی نسبت لکھتا ہے کہ یہ دونوں فلسفہ و منطق کے موجد اوران کے مبادی واصول کے بانی ہیں اور فلسفہ کے مسائل ومباحث کی بنیاد یہی دونوں ہیں (الجمع بین رای الحکمین)

بوعلی سینا لکھتا ہے کہ ارسطو کو اتنا زمانہ ہو گیا لیکن آج تک اس کے مسائل وتحقیقات پر کچھ اضافہ نہ ہو سکا (منطق الشفاء، مضمون "فلسفہ یونان اور اسلام" از علامہ شبلی نعمانی رحمہ اللہ)

منطق کی عربی میں منتقلی اور معلم ثانی:

زمانہ قدیم میں اہلِ فارس وروم نے کچھ کتابیں منطق وطب کی فارسی زبان میں منتقل کی تھیں، عبداللہ بن مقفع خطیب فارسی نے ان کو عربی میں منتقل کیا۔ خالد بن یزید بن معاویہ نے فلاسفہ کی ایک جماعت کے ذریعہ جن میں اصطغن بھی ہے، یونانی کتابوں کو عربی میں منتقل کرایا۔ فَكَانَ هٰذَا اَوَّلُ نَقلٍ فِي الْاِسْلَامِ۔ اس طرح یونانی علوم کی عربی زبان میں منتقلی پہلی مرتبہ ہوئی۔ اس کے بعد ابوجعفر منصور عبداللہ بن محمد بن علی بن عبداللہ بن عباس نے شاہِ روم سے کتاب اقلیدس اور کچھ کتابیں طبعیات کی حاصل کر کے بطریق وغیرہ کے ذریعہ ترجمہ کرا کر اشاعت کی۔

۱۹۸ھ میں ہارون رشید کے بیٹے مامون رشید کا زمانہ آیا اور انہی کے زمانہ میں علمِ منطق یونانی زبان سے مکمل طور پر عربی زبان میں منتقل ہو چکا تھا، لیکن ابھی تک گزشتہ نقول وتراجم غیر ملخص وغیر مہذب تھے اور حکیم فارابی (المتوفی ۳۳۹ھ) کے زمانے تک ایسا ہی رہا۔ چنانچہ اس کے بعد حکیم فارابی نے شاہ منصور بن زح سامانی کے حکم سے دوبارہ اس کی تدوین کی اور اپنی کتاب کو تعلیم کے ساتھ خاص کیا۔ تقریباً دو درجن کتابیں تصنیف کیں۔ اس لئے فارابی کو معلمِ ثانی کہا جاتا ہے، اس کی یہ کتابیں منصور کے کتب خانہ صوان الحکمۃ (جو اصفہان میں تھا) میں محفوظ تھیں۔

منطق کے معلمِ ثالث ابن سینا کے متعلق:

منطق وفلسفہ کی دنیا میں شیخ ابوعلی حسین بن عبداللہ بن سینا ولادت اگست ۹۸۰ء مطابق ۳۷۰ھ متوفی ۴۲۷ھ مطابق ۱۰۳۷ء کسی تعارف کے محتاج نہیں ہیں۔ وہ منطق کو انتہائی بسط وتفصیل کے ساتھ تیسری دفعہ مدوّن کر کے منطق کے معلمِ ثالث اور شیخ المنطق کے لقب سے

ملقب ہوئے اور حکیم فارابی متوفی ۳۳۹ھ کی تصنیفات سے اخذ اور استفادہ کر کے سلطان مسعود کے حکم سے ''الشفاء'' جیسی عظیم المرتبت کتاب لکھی۔

علماء فرماتے ہیں کہ لفظ ''الکتاب'' جب مطلق طور پر بولا جائے تو اس سے کتاب اللہ مراد ہوگی، البتہ نحو میں الکتاب سے امام سیبویہ کی تصنیف کردہ کتاب ''الکتاب'' مراد ہے اور منطق میں بوعلی سینا کی کتاب ''الشفاء'' مراد ہے۔

بوعلی سینا منطق میں بہت مہارت رکھتے تھے، منطق کے بارے میں وہ فرماتے ہیں کہ منطق جملہ علوم کے ادراک وتحصیل میں معین ومددگار ہے جو شخص اس کو نہیں جانتا وہی اس کو چھوڑتا ہے۔ اور اس کی منفعت کا انکار کرتا ہے۔ (مقدمات ص ۱۳۲)

بوعلی سینا سب کے بہت ماہر تھے، طب کے موضوع پر لاجواب کتاب ''القانون فی الطب'' انہوں نے لکھی جو دس لاکھ الفاظ پر مشتمل ہے۔ یہ کتاب عربی میں ہلکے بھورے رنگ کے چمڑے پر تحریر کی گئی ہے۔ (روزنامہ جنگ، ۵ نومبر ۲۰۰۰ء)

بوعلی سینا ایک مرتبہ امام محمد رحمہ اللہ کے کتب خانہ میں گئے اور وہاں ایک ہفتہ قیام کیا اور ان کی کتابوں کا مطالعہ کیا اور بہت متاثر ہوئے، شکرانہ کے دو رکعت نماز پڑھی اور کہا اللہ تعالیٰ کا بڑا فضل ہے کہ اس نے ان حضرات (امام محمد وغیرہ) کا ذہن منطق کی طرف متوجہ نہ کیا جس کی وجہ سے ہم کو کچھ مقام مل گیا، شیخ المنطق کہلانے لگے، اگر ان کا ذہن اس طرف متوجہ ہو جاتا تو ہمیں کون پوچھتا۔

(ملفوظات فقیہ الامت مفتی محمود حسن گنگوہی رحمہ اللہ، ص ۸۱)

غرض شیخ، قرآن وحدیث اور فقہ کو چھوڑ کر ہمہ تن منطق کی طرف متوجہ ہوئے، جس کا نتیجہ اچھا نہ نکلا، مولانا عبدالرحمٰن جامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ خواب میں مجھے حضور ﷺ کی زیارت نصیب ہوئی۔ میں نے حضور ﷺ سے ابن سینا کے بارے میں دریافت کیا، حضور ﷺ نے فرمایا: کہ اس نے عقل کی روشنی میں میرے بغیر حق تعالیٰ کی رسائی چاہی تھی، اس کو دھکا دیا گیا، یہاں تک کہ وہ جہنم میں اوندھا گرا۔ (نفحات الانس)

ایک زمانہ ایسا بھی آیا کہ ابن سینا پر کفر کا فتویٰ لگ گیا۔ اس وقت ابن سینا نے

دردناک انداز میں یہ شعر پڑھا

دردہر چو من وآں ہم کافر　　　پس در ہمہ دہر یک مسلماں نہ بود

یعنی اس زمانہ میں مجھ جیسے آدمی کو اگر کافر قرار دیا جائے تو پوری دنیا میں کوئی اور شخص مسلمان ہی نہیں رہے گا، سب کو کافر کہنا پڑے گا۔

ابن سینا نے دس سال کی عمر میں قرآن پاک حفظ کیا۔ اٹھارہ سال کی عمر میں لیل ونہار کتب بینی کو اوڑھنا بچھونا بنالیا۔ جب کوئی مسئلہ سمجھ میں نہ آتا تو جامع مسجد جاکر دو رکعت نماز پڑھتے اور گڑگڑا کر دعائیں کرتے۔

الحاصل والمحصول	:	بیس جلدوں میں
الشفاء	:	اٹھارہ جلدوں میں
الانصاف	:	بیس جلدوں میں

اور طب پر لکھی گئی کتاب ''القانون'' کی تو نظیر نہیں۔

حافظ ابن حجر عسقلانی صاحب فتح الباری نے لسان المیز ان میں ابن سینا کے وہ اشعار نقل کئے ہیں، جن میں ان کی توبہ کا ذکر ہے:

نَعُوْذُ بِکَ اَللّٰھُمَّ مِنْ شَرِّ فِتْنَۃٍ　　　تَطُوْقُ مَنْ حَلَّتْ بِہٖ عِیْشَۃً ضَنْکًا

رَجَعْنَا اِلَیْکَ اْلآنَ فَاقْبَلْ رُجُوْعَنَا　　　وَقَلِّبْ قُلُوْبًا طَالَ اِعْرَاضُھَا عَنْکَا

ترجمہ: اے اللہ! ہم ایسے فتنہ سے تیری پناہ چاہتے ہیں جس کی وجہ سے تنگدستی اور ذلت مقدر ہوتی ہے۔ اے اللہ! ہم تیری طرف ابھی مکمل طور پر رجوع (توبہ) کرتے ہیں۔ پس تو ہماری توبہ کو قبول فرما۔ اے اللہ! ہمارے ایسے دلوں کو بدل دے جو تجھ سے اعراض کریں۔

قولہ: وَلَعَلَّکَ عَلِمْتَ مِمَّا تَلَوْنَا عَلَیْکَ فِیْ بَیَانِ الْحَاجَۃِ حَدَّ الْمَنْطِقِ وَتَعْرِیْفَہٗ مِنْ اَنَّہٗ عِلْمٌ بِقَوَانِیْنَ تَعْصِمُ مُرَاعَاتُھَا الذِّھْنَ عَنِ الْخَطَاءِ فِی الْفِکْرِ.

ترجمہ: اور شاید کہ آپ اس عبارت سے جو ہم نے حاجت کے بیان میں آپ پر تلاوت کی ہے منطق کی حد اور اس کی تعریف کو جان گئے ہونگے۔ وہ یہ کہ منطق ایسے قوانین کا نام ہے جن کی

رعایت رکھنا ذہن کو خطائی الفکر سے بچاتا ہے۔

تشریح

اس عبارت میں مصنفؒ علم منطق کی تعریف بیان فرمارہے ہیں، ہر علم کی تعریف کا جاننا اس لیے ضروری ہے تاکہ طلب مجہول مطلق کی خرابی لازم نہ آئے۔ چونکہ طلبہ کی ذہنی اعتبار سے تین قسمیں ہیں ۱۔ذکی ۲۔متوسط ۳۔غبی۔ ذکی طلبہ نے علم منطق کی تعریف حاجتِ منطق کے بیان سے جان لی ہوگی اور متوسط طلبہ نے لعلک کی تنبیہ سے ہی دوبارہ حاجت منطق کے بیان پر غور کر کے منطق کی تعریف جان لی ہوگی۔ لیکن چونکہ غبی طلبہ کیلئے حاجت منطق کے بیان سے تعریف کا سمجھنا مشکل تھا اس لیے مصنفؒ نے ان کی رعایت کرتے ہوئے علیحدہ مستقل طور پر علم منطق کی تعریف صراحۃً بیان کی ہے، فرماتے ہیں کہ پچھلی فصل میں منطق کی حاجت کے بیان سے ہی آپ لوگوں نے منطق کی تعریف جان لی ہوگی۔ اور اگر بالفرض ابھی تک سمجھ نہیں آئی تو ہم بتائے دیتے ہیں۔

<u>علم منطق کی تعریف</u>: علم منطق ایسے قوانین کا نام ہے جن کی رعایت رکھنا ذہن کو خطائی الفکر سے بچاتا ہے۔

<u>فوائد قیود</u>: لفظ ''مراعاتہا'': لاکر اس بات کی طرف اشارہ فرمارہے ہیں کہ محض منطق کے قوانین کا جاننا ذہن کو خطائی الفکر سے نہیں بچاتا بلکہ منطق کے قوانین کی رعایت کرنا ذہن کو خطائی الفکر سے بچاتا ہے۔

فی الفکر: یہ قید احترازی ہے۔ اس سے علوم عربیہ یعنی صرف، نحو، معانی، بیان، بدیع نکل گئے۔ کیونکہ ان کا جاننا ذہن کو خطائی الفکر سے نہیں بچاتا۔ بلکہ خطائی المقال سے بچاتا ہے۔

قوله: مَوْضُوْعُ كُلِّ عِلْمٍ مَا يُبْحَثُ فِيْهِ عَنْ عَوَارِضِهِ الذَّاتِيَةِ لَهُ كَبَدَنِ الْاِنْسَانِ لِلطِّبِّ وَالْكَلِمَةِ وَالْكَلَامِ لِعِلْمِ النَّحْوِ فَمَوْضُوْعُ الْمَنْطِقِ الْمَعْلُوْمَاتُ التَّصَوُّرِيَّةُ وَالتَّصْدِيْقِيَّةُ لٰكِنْ لَا مُطْلَقًا بَلْ مِنْ حَيْثُ اَنَّهَا مُوْصِلَةٌ اِلَى الْمَجْهُوْلِ

التَّصَوُّرِيّ وَ التَّصْدِيْقِيّ.

ترجمہ : ہر علم کا موضوع وہ چیز ہے جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے۔ جیسے انسان کا بدن طب کیلئے اور کلمہ اور کلام علم النحو کیلئے۔ پس منطق کا موضوع وہ معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ ہیں لیکن مطلقاً نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ مجہول تصور اور مجہول تصدیق تک پہنچانے والے ہوں۔

تشریح

چونکہ کسی علم میں شروع ہونے سے قبل اس علم کے موضوع کا جاننا ضروری ہے تا کہ عدم الامتیاز بین المسائل کی خرابی لازم نہ آئے اس لیے اس عبارت میں مصنفؒ اولاً مطلق موضوع کی تعریف اور ثانیاً علم منطق کے موضوع کی تعیین بیان فرمارہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ کسی علم کا موضوع وہ چیز ہے جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے جیسے انسان کا بدن علم طب کیلئے اور کلمہ اور کلام علم النحو کیلئے موضوع ہیں کیونکہ علم طب میں انسانی بدن کے احوال ذاتیہ سے من حیث الصحۃ والفساد بحث کی جاتی ہے اور علم نحو میں کلمہ اور کلام کے احوال ذاتیہ سے من حیث الاعراب والبناء بحث کی جاتی ہے اور منطق کا موضوع وہ معلوم شدہ تصورات اور تصدیقات ہیں جن سے نامعلوم تصور اور نامعلوم تصدیق کا علم حاصل ہو یعنی منطق کا موضوع وہ معلوم شدہ تصورات او رتصدیقات ہی ہیں لیکن مطلقاً نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ مجہول تصوری اور مجہول تصدیقی تک پہنچانے والے ہوں۔ لہٰذا من حیث کی قید سے وہ معلومات تصوریہ وتصدیقیہ خارج ہو گئے جو مجہول تصوری وتصدیقی تک موصل ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے جیسے النار حارۃ۔

فائدہ نمبر ۱: عوارض ذاتیہ:

عرض وہ کلی ہے جو شئی کی حقیقت سے خارج ہو کر اس شئی پر محمول ہو۔

عرض کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ عوارض ذاتیہ۔ ۲۔ عوارض غریبہ۔

عوارض ذاتیہ: وہ عارض ہے جو کہ معروض کو لاحق ہو بلا واسطہ یا بواسطہ جزء کے یا بواسطہ امر مساوی خارج کے یا بواسطہ امر اعم داخل کے اس طرح عوارض ذاتیہ کی تین قسمیں ہوئیں جن کی

تفصیل یہ ہے کہ:

(۱) وہ عارض جو معروض کو بلا واسطہ اور بالذات لاحق ہو جیسے امورِ غریبہ کا ادراک انسان کو بلا واسطہ لاحق ہوتا ہے۔

(۲) وہ عارض جو معروض کو لاحق ہو اس کے جزء کے واسطے سے جیسے تکلم انسان کو لاحق ہوتا ہے بواسطہ نطق کے۔

(۳) وہ عارض جو معروض کو لاحق ہو بواسطہ امر مساوی خارج کے جیسے ضحک انسان کو لاحق ہوتا ہے بواسطہ متعجب کے۔

(۴) وہ عارض جو معروض کو لاحق ہو بواسطہ امر اعم داخل کے جیسے حرکت انسان کو لاحق ہوتی ہے بواسطہ حیوان کے۔

لیکن اس چوتھی قسم کے بارے میں اختلاف ہے متقدمین فرماتے ہیں کہ یہ عوارض ذاتیہ میں سے نہیں اور متاخرین فرماتے ہیں کہ عوارض ذاتیہ میں سے ہے۔

عوارض غریبہ بھی تین ہیں: ا۔ وہ عارض جو معروض کو لاحق ہو بواسطہ امر اعم خارج کے۔ جیسے حرکت ابیض کو لاحق ہے بواسطہ جسم کے۔

۲۔ وہ عارض جو معروض کو لاحق ہو بواسطہ امر اخص خارج کے جیسے حرکت حیوان کو عارض ہے بواسطہ انسان کے۔

۳۔ وہ عارض جو معروض کو لاحق ہو بواسطہ امر مباین کے جیسے حرارت پانی کو عارض ہے بواسطہ آگ کے۔

فائدہ نمبر۲: حیث: حیثیت کی تین قسمیں ہیں۔

ا۔ **حیثیت اطلاقیہ:** وہ حیثیت ہے جو نہ محیّث کی ذات کو تبدیل کرے اور نہ ہی اس کے احکام کو۔

۲۔ **حیثیت تقییدیہ:** وہ حیثیت ہے جو محیّث کی ذات کو بھی تبدیل کرے اور اس کے احکام کو بھی۔

۳۔ **حیثیت تعلیلیہ:** وہ حیثیت ہے جو محیّث کے احکام کو تو تبدیل کرے لیکن اس کی ذات کو تبدیل نہ کرے۔

فائدة: اِعْلَمْ اَنَّ لِكُلِّ عِلْمٍ وَصِنَاعَةٍ غَايَةً وَاِلَّا لَكَانَ طَلَبُهُ عبثًا وَالْجِدُّ فِيهِ لَغْوًا وَغَايَةُ عِلْمِ الْمِيزَانِ الْاِصَابَةُ فِى الْفِكْرِ وَحِفْظُ الرَّاْيِ عَنِ الْخَطَاْ فِى النَّظْرِ.

ترجمه: جان تو کہ ہر علم کی ایک غایت ہوتی ہے ورنہ اس علم کا طلب کرنا فضول ہے اور اس میں کوشش کرنا بیکار۔ اور علم میزان کی غایت فکر میں درستگی کو پہنچنا اور نظر میں خطا سے رائے کو محفوظ رکھنا ہے۔

تشریح

اس فائدہ میں مصنفؒ منطق کی غرض وغایت کو بیان فرما رہے ہیں۔ اور ہر چیز کی غایت کا جاننا اس لیے ضروری ہے تاکہ طلبِ عبث کی خرابی لازم نہ آئے۔ فرماتے ہیں کہ ہر علم کی ایک غایت ہوتی ہے جس علم کی غایت نہ ہو اس علم کا طلب کرنا فضول ہے۔ اور منطق کی غایت فکر کی درستگی اور نظر میں خطا سے رائے کی حفاظت ہے۔

فائدہ نمبر ۳: علم وصناعة: ممکن ہے کہ یہ عطف تفسیری ہو لیکن اس بات کا بھی احتمال ہے کہ علم سے وہ چیز مراد ہو جس سے مقصود نفس علم ہی ہو۔ اور صناعت سے وہ چیز مراد ہو جس سے مقصود عمل ہو۔

فصل: لا شُغْلَ لِلْمَنْطِقِيِّ مِنْ حَيْثُ اَنَّهُ مَنْطِقِيٌّ يَبْحَثُ الْاَلْفَاظَ كَيْفَ وَهٰذَا الْبَحْثُ بِمَعْزِلٍ عَنْ غَرَضِهٖ وَغَايَتِهٖ وَمَعَ ذَالِكَ فَلا بُدَّ لَهٗ مِنْ بَحْثِ الْاَلْفَاظِ الدَّالَّةِ عَلَى الْمَعَانِىْ لِاَنَّ الْاِفَادَةَ وَالْاِسْتِفَادَةَ مَوْقُوْفَةٌ عَلَيْهِ وَلِذَالِكَ يُقَدَّمُ بَحْثُ الدَّلَالَةِ وَالْاَلْفَاظِ فِى كُتُبِ الْمَنْطِقِ.

ترجمه: منطقی کا منطقی ہونے کی حیثیت سے یہ کام نہیں کہ وہ الفاظ سے بحث کرے، یہ کام اس کا کیسے ہوسکتا ہے حالانکہ یہ بحث تو اس کے مقصود سے الگ تھلگ ہے۔ لیکن اس کے باوجود اس کیلئے ایسے الفاظ سے بحث کرنا ضروری ہے جو معانی پر دلالت کریں۔ اس لیے کہ افادہ اور استفادہ (فائدہ دینا اور فائدہ حاصل کرنا) اس (بحث) پر موقوف ہے۔ اسی وجہ سے منطق کی کتابوں میں دلالت اور الفاظ کی بحث کو مقدم کیا جاتا ہے۔

تشریح

اس فصل میں مصنفؒ ایک سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں۔ **سوال** کی تقریر یہ ہے کہ منطقی کا اصل مقصود قولِ شارح اور حجت سے بحث کرنا ہے اور قولِ شارح اور حجت کا تعلق معانی سے ہے، الفاظ سے نہیں پھر کیا وجہ ہے کہ ہر منطقی الفاظ اور دلالت کی بحث شروع کر دیتا ہے۔ تو الفاظ اور دلالت سے بحث کرنا اشتغال بمالایعنی ہوا؟

جواب: یہ بات آپ کی ٹھیک ہے کہ منطقی کا منطقی ہونے کی حیثیت سے الفاظ اور دلالت کی بحث کے ساتھ کوئی تعلق نہیں لیکن چونکہ انسان مدنی الطبع ہے اس لیے وہ اظہار مافی الضمیر اور افادہ واستفادہ کا محتاج ہے اور افادہ واستفادہ موقوف ہے الفاظ اور دلالت کی بحث پر۔ اس لیے منطق کی ہر کتاب میں الفاظ اور دلالت کی بحث کو مقدم کیا جاتا ہے۔

فائدہ: مصنفؒ نے من حیث انه منطقی کی قید لگا کر اس بات کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ اگر منطقی نحوی بھی ہو اور وہ نحوی ہونے کی حیثیت سے الفاظ سے بحث کرے تو کوئی اعتراض نہیں ہو گا اور یہ الفاظ سے بحث کرنا اشتغال بمالایعنی نہ ہوگا۔

فصل: فِی الدَّلَالَةِ اَلدَّلَالَةُ لُغَةً هُوَ الْاِرْشَادُ (ای راه نمودن) وَفِی الْاِصْطِلَاحِ كَوْنُ الشَّیْءِ بِحَيْثُ يَلْزَمُ مِنَ الْعِلْمِ بِهٖ الْعِلْمُ بِشَیْءٍ اٰخَرَ وَالدَّلَالَةُ قِسْمَانِ لَفْظِيَّةٌ وَغَيْرُ لَفْظِيَّةٍ وَاللَّفْظِيَّةُ مَا يَكُوْنُ الدَّالُّ فِيْهِ اللَّفْظَ وَغَيْرُ اللَّفْظِيَّةِ مَا لَا يَكُوْنُ الدَّالُّ فِيْهِ اللَّفْظَ وَكُلٌّ مِّنْهُمَا عَلٰی ثَلٰثَةِ اَنْحَاءٍ اَحَدُهَا اَللَّفْظِيَّةُ الْوَضْعِيَّةُ كَدَلَالَةِ لَفْظِ زَيْدٍ عَلٰی مُسَمَّاهُ وَثَانِيْهَا اَللَّفْظِيَّةُ الطَّبْعِيَّةُ كَدَلَالَةِ لَفْظِ اُحْ اُحْ (بِضَمِّ الْهَمْزَةِ وَسُكُوْنِ الْحَاءِ الْمُهْمَلَةِ وَقِيْلَ بِفَتْحِهَا) عَلٰی وَجْعِ الصَّدْرِ فَاِنَّ الطَّبِيْعَةَ تَضْطَرُّ بِاِحْدَاثِ هٰذَا اللَّفْظِ عِنْدَ عُرُوْضِ الْوَجْعِ فِی الصَّدْرِ وَثَالِثُهَا اَللَّفْظِيَّةُ الْعَقْلِيَّةُ كَدَلَالَةِ لَفْظِ دَيْزٍ اَلْمَسْمُوْعِ مِنْ وَرَاءِ الْجِدَارِ عَلٰی وُجُوْدِ اللَّافِظِ وَرَابِعُهَا غَيْرُ اللَّفْظِيَّةِ الْوَضْعِيَّةِ كَدَلَالَةِ الدَّوَالِّ الْاَرْبَعِ عَلٰی مَدْلُوْلَاتِهَا وَخَامِسُهَا غَيْرُ اللَّفْظِيَّةِ الطَّبْعِيَّةِ كَدَلَالَةِ صَهِيْلِ الْفَرَسِ عَلٰی طَلَبِ الْمَاءِ وَالْكَلَاءِ وَسَادِسُهَا غَيْرُ اللَّفْظِيَّةِ الْعَقْلِيَّةِ كَدَلَالَةِ الدُّخَانِ عَلَی النَّارِ فَهٰذِهٖ سِتُّ دَلَالَاتٍ وَالْمَنْطِقِیُّ اِنَّمَا

يَبحَثُ عَنِ الدَّلالَةِ اللَّفظِيَّةِ الوَضعِيَّةِ لِاَنَّ الاِفَادَةَ لِلغَيرِ وَالاِستِفَادَةَ مِنَ الغَيرِ اِنَّمَا يَتَيَسَّرُ بِهَا بِسُهُولَةٍ بِخِلَافِ غَيرِهَا فَاِنَّ الاِفَادَةَ وَالاِستِفَادَةَ بِهَا لَا يَخلُو عَن صُعُوبَةٍ هٰذا.

ترجمہ : فصل۔ دلالت کے بیان میں۔ دلالت لغت میں وہ ارشاد یعنی راستہ دکھانا ہے اور اصطلاح میں ایک شئی کا اس طرح ہونا کہ اس کے جاننے سے دوسری شئی کا جاننا لازم آئے۔ اور دلالت کی دو قسمیں ہیں لفظیہ اور غیر لفظیہ۔ لفظیہ وہ دلالت ہے جس میں دال لفظ ہو۔ اور غیر لفظیہ وہ دلالت ہے جس میں دال لفظ نہ ہو۔ ان دونوں میں سے ہر ایک تین قسموں پر ہے۔ ان میں سے پہلی لفظیہ وضعیہ ہے جیسے لفظ زید کی دلالت اس کی ذات پر۔ ان میں سے دوسری لفظیہ طبعیہ ہے جیسے لفظ اح اُح کی دلالت (ہمزہ کے ضمہ اور ہائے مہملہ کے سکون کے ساتھ اور کہا گیا ہے کہ ہمزہ کے فتح کے ساتھ) سینے کے درد پر اس لیے کہ طبیعت مجبور ہوتی ہے اس لفظ کے بولنے پر سینے میں درد کے پیش آنے کے وقت۔ ان میں سے تیسری لفظیہ عقلیہ ہے۔ جیسے اس لفظِ دیز کی دلالت جو دیوار کے پیچھے سے سنا جائے، بولنے والے کے وجود پر۔ ان میں سے چوتھی غیر لفظیہ وضعیہ ہے جیسے دوالِ اربعہ کی دلالت ان کے مدلولات پر۔ ان میں سے پانچویں غیر لفظیہ طبعیہ ہے جیسے گھوڑے کا ہنہنانا دلالت کرتا ہے پانی اور گھاس کی طلب پر۔ ان میں سے چھٹی غیر لفظیہ عقلیہ ہے جیسے دھویں کی دلالت آگ پر۔ پس یہ چھ دلالتیں ہیں۔ اور منطقی صرف دلالت لفظیہ وضعیہ سے بحث کرتے ہیں۔ اس لیے کہ غیر کو فائدہ دینا اور غیر سے فائدہ لینا یہ صرف ان کے ساتھ سہولت سے میسر ہے۔ بخلاف ان کے علاوہ دلالتوں کے کہ ان کے ذریعے فائدہ لینا اور غیر کو فائدہ دینا مشقت سے خالی نہیں۔

تشریح

اس عبارت میں مصنفؒ اولاً دلالت کی تعریف کو اور پھر دلالت کی اقسام کو بیان فرما رہے ہیں۔

<u>دلالت کی تعریف</u>: دلالت کا لغوی معنی راستہ دکھانا ہے اور اصطلاحی معنی کون الشئ بحیث یلزم من العلم به العلم بشئ آخر ہے یعنی کسی شئی کا خود بخود یا قدرتی طور پر یا کسی کے مقرر

کرنے سے اس طرح ہونا کہ اس کے جاننے سے دوسری نامعلوم شئی کا علم ہو جائے، پہلی شئی جس سے علم ہوا اس کو دال[1] کہتے ہیں اور دوسری شئی جس کا علم ہوا اس کو مدلول کہتے ہیں۔ جیسے دھویں کی دلالت آگ پر اس میں دھواں دال اور آگ مدلول ہے۔

دلالت کی اقسام: دلالت کی دو قسمیں ہیں:

نمبر۱: دلالت لفظیہ نمبر۲: دلالت غیر لفظیہ

دلالت لفظیہ: وہ دلالت ہے جس میں دال لفظ ہو۔ جیسے لفظ زید کی دلالت اس کی ذات پر۔

دلالت غیر لفظیہ: وہ دلالت ہے جس میں دال لفظ نہ ہو۔ جیسے دھویں کی دلالت آگ پر۔

پھر دلالت لفظیہ کی تین قسمیں ہیں۔

نمبر۱: دلالت لفظیہ وضعیہ نمبر۲: دلالت لفظیہ طبعیہ نمبر۳: دلالت لفظیہ عقلیہ

دلالت لفظیہ وضعیہ: وہ دلالت ہے جس میں دل لفظ ہو اور دلالت بوجہ وضع کے ہو جیسے لفظ زید کی دلالت اس کی ذات پر ہے۔

دلالت لفظیہ طبعیہ: وہ دلالت ہے جس میں دال لفظ ہو اور دلالت طبیعت کے تقاضے کی وجہ سے ہو جیسے لفظ اُح اُح کی دلالت سینے کے درد پر ہے۔

دلالت لفظیہ عقلیہ: وہ دلالت ہے جس میں دال لفظ ہو اور دلالت عقل کی وجہ سے ہو جیسے دیوار کے پیچھے سے سنائی دینے والے لفظ "دیز"[2] کی دلالت بولنے والے کے وجود پر ہے۔

دلالت غیر لفظیہ کی بھی تین قسمیں ہیں:

نمبر۱: دلالت غیر لفظیہ وضعیہ۔ نمبر۲: دلالت غیر لفظیہ طبعیہ۔ نمبر۳۔ دلالت غیر لفظیہ عقلیہ

دلالت غیر لفظیہ وضعیہ: وہ دلالت ہے جس میں دال لفظ نہ ہو اور دلالت وضع کی وجہ سے ہو۔ جیسے سرخ جھنڈی کی دلالت خطرے کے وجود پر ہے۔ اور دوالِ اربعہ کی دلالت ان کے مدلولات پر۔

---

[1] الدال ما يلزم من العلمِ به العلمُ بشئ آخر والمدلول ما يلزم العلمُ به من العلم بشئ آخر۔

[2] اس قسم کی مثال لفظ مہمل "دیز" اس لئے لائے تا کہ مثال فقط ممثل لہٗ کے مطابق ہو جائے اور دلالت عقلیہ، دلالت وضعیہ کے ساتھ خلط ملط نہ ہو جائے اور پھر من وراء الجدار کی قید اس لئے لائے تا کہ یہ دلالت ہی رہے مشاہدہ نہ ہو۔

دلالت غیر لفظیہ طبعیہ : وہ دلالت ہے جس میں دال لفظ نہ ہو۔ اور دلالت طبیعت کے تقاضے کی وجہ سے ہو جیسے گھوڑے کا ہنہنانا دلالت کرتا ہے پانی اور دانے کی طلب پر۔

دلالت غیر لفظیہ عقلیہ : وہ دلالت ہے جس میں دال لفظ نہ ہو اور دلالت عقل کی وجہ سے ہو جیسے دھویں کی دلالت آگ پر ہے

فائدہ: دوال اربعہ سے مراد نُصب، خطوط، اشارات اور عقود ہیں۔ نُصب وہ پتھر ہیں جو سڑکوں پر نصب کئے جاتے ہیں مسافت کی دوری معلوم کرنے کیلئے اور خطوط وہ لکیریں ہیں جو بطور علامت کے کھینچی جاتی ہیں جیسے کتابوں کے حروف ونقوش، اور اشارات یعنی اعضاء جسمانی سے اشارہ کرنا یا جیسے سرخ جھنڈی کا اشارہ خطرہ کے وجود پر وغیرہ ذالک من الاشارات مثلاً ہاں یا نہیں کا مفہوم ادا کرنے کیلئے سر کا ہلانا اور عقود یعنی انگلیوں کی گرہیں جو اعداد پر دلالت کرتی ہیں۔ اور یہ سب غیر لفظ ہیں لیکن ان سب کو اپنے معانی اور مدلولات بتانے کیلئے وضع کیا گیا ہے لہٰذا یہ دلالت غیر لفظیہ وضعیہ کے قبیل سے ہوئے۔

فهذه ست دلالات : اس عبارت میں مصنفؒ، سید سند پر رد فرما رہے ہیں جن کا نظریہ یہ ہے کہ دلالت کی پانچ قسمیں ہیں۔ ان کے ہاں طبعیہ لفظیہ ہی ہوتی ہے۔ طبعیہ غیر لفظیہ نہیں ہوتی۔ محقق دوانی حاشیہ تہذیب میں فرماتے ہیں کہ طبعیہ لفظ میں منحصر نہیں بلکہ غیر لفظ بھی ہوتا ہے جیسے زردی کی دلالت خوف پر غالباً سید سندؒ نے یہ دیکھا ہے کہ حُمرۃِ خجل اور صُفرۃِ وجل میں حُمرۃِ خجل کا اور صُفرۃِ وجل کا اثر ہے لہٰذا یہ دلالت عقلیہ ہیں لیکن تحقیق یہ ہے کہ جس طرح یہاں علاقہ تاثیر کا پایا جاتا ہے اسی طرح احداث طبیعت کی صورت بھی پائی جاتی ہے اس لیے جہتِ اوّل کے اعتبار سے عقلیہ ہے اور جہت ثانی کے اعتبار سے طبعیہ ہے۔ اور ایک لفظ میں دو مختلف جہتوں سے دو دلالتیں جمع ہو سکتی ہیں۔

والمنطقی انما یبحث : سوال: ہوتا ہے کہ دلالتیں تو کل چھ ہیں لیکن منطقی صرف دلالت لفظیہ وضعیہ سے بحث کرتے ہیں باقی پانچ دلالتوں سے بحث کیوں نہیں کرتے؟

جواب: چونکہ دلالت کی بحث کو لانے کا مدار افادہ واستفادہ تھا۔ اور افادہ واستفادہ دلالت

لفظیہ وضعیہ سے آسان ہے۔ بخلاف دوسری دلالتوں کے کہ ان سے افادہ و استفادہ مشکل ہے۔ اس لیے منطقی دلالت لفظیہ وضعیہ سے بحث کرتے ہیں۔

فائدہ نمبر۱: فصل فی الدلالت: وضع کا لغوی معنی نہادن، رکھنا، اور اصطلاحی معنی تخصیص الشئ بشئ بحیث متی اطلق او احس الشئ الاول فھم منه الشئ الثانی. ایک شئ کو دوسری شئ کے ساتھ اس طرح خاص کر دینا یا مقرر کر دینا کہ پہلی شئ کے علم سے دوسری شئ کا علم ہو جائے۔

فائدہ نمبر۲: دلالت کا اولاً لفظیہ اور غیر لفظیہ میں منحصر ہونا حصر عقلی ہے۔ اور حصر عقلی وہ حصر ہے جو نفی اور اثبات کے درمیان دائر ہو۔ اور اس میں کسی اور قسم کے پائے جانے کو عقل محال سمجھے۔ پھر لفظیہ اور غیر لفظیہ کا تین تین قسموں میں منحصر ہونا حصر استقرائی ہے۔ اور حصر استقرائی وہ حصر ہے جس میں جستجو کے ذریعے قسمیں نکالی گئی ہوں۔ اور اس میں عقل کسی اور قسم کے پائے جانے کو محال نہ سمجھے۔

فائدہ نمبر۳: دلالت طبعیہ کی پہچان یہ ہے کہ مدلول کے پیدا ہوتے ہی دال پیدا ہو جیسے درد کے پیدا ہوتے ہی اُح اُح کی آواز پیدا ہو جاتی ہے۔ جبکہ دلالت عقلیہ میں دال اور مدلول کے درمیان تاثیر کا تعلق ہوتا ہے عام ازیں کہ اثر کی دلالت مؤثر پر ہو جیسے دھویں کی دلالت آگ پر اس میں دھواں آگ کا اثر ہے۔ یا موثر کی دلالت اثر پر ہو جیسے آگ کی دلالت دھویں پر یا ایک اثر کی دلالت دوسرے اثر پر ہو جیسے دھویں کی دلالت حرارت پر کہ دونوں آگ کے اثر ہیں۔

فصل: وَيَنۡبَغِيۡ اَنۡ يُعۡلَمَ اَنَّ الدَّلَالَةَ اللَّفۡظِيَّةَ الۡوَضۡعِيَّةَ الَّتِيۡ لَهَا الۡعِبۡرَةُ فِي الۡمُحَاوَرَاتِ وَالۡعُلُوۡمِ عَلٰى ثَلٰثَةِ اَنۡحَاءٍ اَحَدُهَا الۡمُطَابَقِيَّةُ وَهِيَ اَنۡ يَّدُلَّ اللَّفۡظُ عَلٰى تَمَامِ مَاوُضِعَ ذَالِكَ اللَّفۡظُ لَهٗ كَدَلَالَةِ الۡاِنۡسَانِ عَلٰى مَجۡمُوۡعِ الۡحَيَوَانِ وَالنَّاطِقِ وَثَانِيۡهَا اَلتَّضَمُّنِيَّةُ وَهِيَ اَنۡ يَّدُلَّ اللَّفۡظُ عَلٰى جُزۡءِ الۡمَعۡنَى الۡمَوۡضُوۡعِ لَهٗ كَدَلَالَتِهٖ عَلَى الۡحَيَوَانِ فَقَطۡ وَثَالِثُهَا الدَّلَالَةُ الۡاِلۡتِزَامِيَّةُ وَهِيَ اَنۡ لَّا يَدُلَّ اللَّفۡظُ عَلَى الۡمَوۡضُوۡعِ لَهٗ وَلَا عَلٰى جُزۡئِهٖ بَلۡ عَلٰى مَعۡنًى خَارِجٍ لَازِمٍ لِلۡمَوۡضُوۡعِ لَهٗ وَاللَّازِمُ هُوَ مَا يَنۡتَقِلُ الذِّهۡنُ مِنَ الۡمَوۡضُوۡعِ لَهٗ اِلَيۡهِ كَدَلَالَةِ الۡاِنۡسَانِ عَلٰى قَابِلِ الۡعِلۡمِ وَصَنۡعَةِ

الكِتَابَةِ وَ كَدَلَالَةِ لَفْظِ الْعَمٰى عَلَى الْبَصَرِ.

ترجمہ: مناسب ہے کہ یہ بات جان لی جائے کہ دلالت لفظیہ وضعیہ، جس کا علوم اور محاورات (روز و شب کی باہمی گفتگو) میں اعتبار ہے تین قسموں پر ہے۔ان میں سے ایک مطابقہ ہے اور وہ وہ دلالت ہے کہ لفظ اس تمام معنی پر دلالت کرے جس کیلئے وہ لفظ وضع کیا گیا ہے۔جیسے انسان کی دلالت مجموعہ حیوان اور ناطق پر۔ان میں سے دوسری تضمنیہ ہے اور وہ وہ دلالت ہے کہ لفظ معنی موضوع لہ کے جزء پر دلالت کرے جیسے انسان کی دلالت صرف حیوان پر، اور ان میں سے تیسری التزامیہ ہے اور وہ وہ دلالت ہے کہ لفظ نہ معنی موضوع لہ پر دلالت کرے اور نہ ہی اس کے جزء پر بلکہ ایسے معنی خارج پر دلالت کرے جو معنی موضوع لہ کو لازم ہو۔اور لازم وہ امر خارج ہے کہ ذہن معنی موضوع لہ سے اس کی طرف منتقل ہو جائے جیسے انسان کی دلالت قابلیت علم پر اور صنعت کتابت پر اور لفظ عمی کی دلالت بصر پر۔

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ دلالت لفظیہ وضعیہ کی قسمیں بیان فرما رہے ہیں۔فرماتے ہیں کہ دلالت لفظیہ وضعیہ کی باعتبار مدلول کے تین قسمیں ہیں: ا۔مطابقہ۔ ۲۔تضمن۔ ۳۔التزام۔جن کی وجہ حصر یہ ہے کہ دلالت لفظیہ وضعیہ میں مدلول تین حال سے خالی نہیں۔یا معنی مدلول معنی موضوع لہ کا عین ہوگا یا معنی مدلول معنی موضوع لہ کا جزء ہوگا یا معنی مدلول معنی موضوع لہ کا لازم خارج ہوگا۔اول کو مطابقہ، ثانی کو تضمن اور ثالث کو التزام کہتے ہیں۔

اب ہر ایک کی تعریف مع مثال ملاحظہ فرمائیں:

دلالت مطابقہ: وہ دلالت لفظیہ وضعیہ ہے کہ لفظ اپنے پورے معنی موضوع لہ پر دلالت کرے جیسے انسان کی دلالت مجموعہ حیوان ناطق پر۔

دلالت تضمن: وہ دلالت لفظیہ وضعیہ ہے کہ لفظ معنی موضوع لہ کے جزء پر دلالت کرے جیسے انسان کی دلالت حیوان پر یا ناطق پر۔

دلالت التزامیہ: وہ دلالت لفظیہ وضعیہ ہے کہ جس میں لفظ ایسے معنی پر دلالت کرے جو معنی موضوع لہ سے خارج اور معنی موضوع لہ کو لازم ہو۔جیسے انسان کی دلالت قابلیت علم پر اور لفظ

کی دلالت بصر پر۔

فائدہ: دلالت التزام میں لزوم کا اس لیے اعتبار کیا ہے کہ اس دلالت میں معنی خارج پر دلالت ہوتی ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ لفظ ہر معنی خارج پر دلالت نہیں کیا کرتا ورنہ ایک لفظ کا معانیٔ غیر متناہیہ پر دلالت کرنا لازم آئے گا وذلک صریح البطلان اس لیے اس دلالت التزامیہ کیلئے لزوم کی شرط ہے۔

دلالت مطابقہ کی وجہ تسمیہ: دلالت مطابقہ کو مطابقہ اس لیے کہتے ہیں کہ مطابقہ کا معنی ہے موافقت۔ چونکہ اس دلالت میں لفظ اپنے پورے معنی موضوع لہ پر دلالت کرتا ہے تو گویا لفظ اور معنی مدلول کے درمیان موافقت پائی جاتی ہے۔ اس لیے اس کو مطابقہ کہتے ہیں۔

دلالت تضمن کی وجہ تسمیہ: دلالت تضمن کو تضمن اس لیے کہتے ہیں کہ تضمن کا معنی ہے ضمن میں لینا۔ چونکہ اس دلالت میں لفظ اپنے معنی موضوع لہ کے جزء پر دلالت کرتا ہے اور جزء اپنے کل کے ضمن میں ہوتا ہے اور کل (معنی موضوع لہ) جزء یعنی معنی مدلول کو متضمن ہوتا ہے اس لیے اس کو تضمن کہتے ہیں۔

دلالت التزام کی وجہ تسمیہ: دلالت التزام کو التزام اس لیے کہتے ہیں کہ التزام کا معنی ہے لازم ہونا۔ چونکہ اس دلالت میں معنی مدلول معنی موضوع لہ کو لازم ہوتا ہے۔ اس لیے اس کو التزام کہتے ہیں۔

لازم کی تعریف: لازم وہ امر خارج ہے کہ ذہن معنی موضوع لہ سے اس کی طرف منتقل ہو جائے جیسے لفظ عمی کے معنی موضوع لہ کو بصر لازم ہے۔ کیونکہ جونہی لفظ عمی بولا جائے تو ذہن بصر کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔

فائدہ: لزوم کی تعریف: کسی امر خارج کا اس طرح ہونا کہ موضوع لہ کا اس امر خارج کے بغیر پایا جانا محال ہو۔

پھر لزوم کی تین قسمیں ہیں: لزوم ذہنی۔ لزوم خارجی۔ لزوم ماہیت

لزوم ماہیت: امر خارج کا اس طرح ہونا کہ معنیٔ موضوع لہ کا وجود ذہناً و خارجاً ہر دو طرح اس امر خارج کے بغیر محال ہو یعنی وہ امر خارج معنی موضوع لہ کو ذہن اور خارج دونوں

میں چمٹا ہوا ہو جیسے زوجیت اربعہ کو ذہناً و خارجاً ہر دو طرح لازم ہے۔

لزوم ذہنی: کسی امر خارج کا اس طرح ہونا کہ معنی موضوع لہ کا تصور (یعنی اس کا وجود ذہنی) اس امر خارج کے بغیر محال ہو۔ یعنی وہ امر خارج موضوع لہ کو صرف ذہن میں لازم ہو جیسے کلی ہونا انسان کو ذہناً لازم ہے۔

لزوم خارجی: کسی امر خارج کا اس طرح ہونا کہ معنی موضوع لہ کا اس امر خارج کے بغیر خارج میں پایا جانا محال ہو یعنی امر خارج معنی موضوع لہ کو صرف خارج میں لازم ہو جیسے احراق آگ کو خارج میں لازم ہے، ذہن میں نہیں۔ دلالتِ التزام میں لزوم ذہنی ہی کافی ہے، لزوم خارجی شرط نہیں کیونکہ بصر عمی کو ذہن میں لازم ہے۔ اور خارج میں تو ان دونوں کے درمیان منافات ہے کیونکہ خارج میں جب عمی ہوگا تو بصر نہیں ہوسکتا۔

پھر لزومِ ذہنی کی دو قسمیں ہیں: نمبر۱۔ عقلی۔ نمبر۲۔ عرفی۔

لزوم ذہنی عقلی: کسی امر خارج کا اس طرح ہونا کہ معنی موضوع لہ کا تصور اس امر خارج کے بغیر عقلاً محال ہو یعنی عند العقل لازم اور ملزوم میں جدائی نہ ہو سکے جیسے بصر عمی کو لازم ہے کہ بصر عمی کو ذہن میں لازم ہے۔

لزوم ذہنی عرفی: کسی امر خارج کا اس طرح ہونا کہ معنی موضوع لہ کا تصور اس امر خارج کے بغیر عرفاً محال ہو اگرچہ عقلاً محال نہ ہو یعنی عرفاً لازم اور ملزوم دونوں میں جدائی محال ہو جیسے سخاوت حاتم کو لازم ہے کہ سخاوت حاتم کو عرف میں اور عند الناس لازم ہے۔ عقلاً لازم نہیں۔

فائدہ: اور دلالت التزام میں لازم سے مراد اہل منطق کے ہاں لازم بین بالمعنی الاخص ہے اس لیے قابلیت علم اور صنعت کتابت سے مثال دینا درست نہیں۔ بصر عمی کو عقلاً اور سخاوت حاتم کو عرفاً لازم ہے گویا کہ مصنف نے لزوم عقلی اور عرفی دونوں کی مثال دی ہے۔

فائدہ: عمی کا معنی ہے عدم البصر۔ پس بصر مضاف الیہ ہے اور مضاف الیہ مضاف سے خارج ہوا کرتا ہے۔ اس لیے یہ دلالت علی الخارج ہی ہے۔ اور دلالت علی الخارج دلالت التزام ہی ہوتی ہے۔

فصل: اَلدَّلَالَةُ التَّضَمُّنِيَّةُ وَالْاِلْتِزَامِيَّةُ لَاتُوْجَدَانِ بِدُوْنِ الْمُطَابَقَةِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْجُزْءَ لَا يُتَصَوَّرُ بِدُوْنِ الْكُلِّ وَكَذَا اللَّازِمَ بِدُوْنِ الْمَلْزُوْمِ وَالتَّابِعَ لَا يُوْجَدُ بِدُوْنِ الْمَتْبُوْعِ وَالْمُطَابَقَةُ قَدْ تُوْجَدُ بِدُوْنِهِمَا لِجَوَازِ اَنْ تُوْضَعَ اللَّفْظُ لِمَعْنًى بَسِيْطٍ لَا جُزْءَ لَهٗ وَلَا لَازِمَ لَهٗ.

ترجمہ: دلالت تضمن اور التزام دونوں مطابقہ کے بغیر نہیں پائی جاتیں۔ اور یہ اس لیے کہ جزء کل کے بغیر متصور نہیں ہوتا اور اسی طرح لازم ملزوم کے بغیر متصور نہیں ہوتا اور تابع متبوع کے بغیر متصور نہیں ہوتا۔ اور مطابقہ کبھی ان دونوں (تضمن اور التزام) کے بغیر پائی جاتی ہے۔ اس لیے کہ ممکن ہے کہ لفظ ایسے معنی بسیط کیلئے وضع کیا گیا ہو کہ اس کا نہ کوئی جزء ہو اور نہ ہی کوئی اسکا لازم ہو۔

تشریح

اس فصل میں مصنفؒ دلالت مطابقہ اور تضمن اور التزام کے درمیان لزوم وعدم لزوم کو بیان فرمارہے ہیں کہ کون کس کو لازم ہے اور کون کس کو نہیں، دوسرے لفظوں میں یوں سمجھیں کہ ان کے درمیان نسبت کو بیان فرمارہے ہیں۔ الدلالة التضمنية الخ. اس عبارت میں مصنف ایک دعویٰ اور اس کی دلیل بیان فرمارہے ہیں:

دعویٰ: دلالت تضمن اور التزام دونوں دلالت مطابقہ کے بغیر نہیں پائی جاتیں یعنی جہاں دلالت تضمن اور التزام پائی جائے گی وہاں دلالت مطابقہ بھی پائی جائے گی یعنی اس بات کو ثابت کررہے ہیں کہ مطابقہ، تضمنی والتزامی کو لازم ہے۔

وذلک: سے دلیل کا بیان ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ دلالت تضمن میں معنی موضوع لہ کے جزء پر دلالت ہوتی ہے۔ اور دلالت مطابقہ میں معنی موضوع لہ کے کل پر دلالت ہوتی ہے۔ اور ضابطہ ہے کہ جزء کل کے بغیر نہیں پایا جاتا۔ اور اسی طرح دلالت التزام میں معنی موضوع لہ کے لازم پر دلالت ہوتی ہے اور دلالت مطابقہ میں ملزوم پر دلالت ہوتی ہے اور ضابطہ ہے کہ لازم ملزوم کے بغیر نہیں پایا جاتا۔ یا یوں کہیں کہ لفظ کا معنی موضوع لہ کے جزء پر دلالت کرنا یا لازم پر دلالت کرنا یہ تابع اور فرع ہے۔ اور لفظ کا پورے معنی موضوع لہ پر دلالت کرنا یا ملزوم پر دلالت

کرنا یہ متبوع اور اصل ہے۔ اور اصول وضابطہ ہے کہ فرع اصل کے بغیر نہیں پایا جاتا۔ اور تابع متبوع کے بغیر نہیں پایا جاتا لہذا ثابت ہوا کہ تضمنی والتزامی مطابقہ کے بغیر نہیں پائی جاتیں۔

المطابقة قد توجد الخ : اس عبارت میں مصنفؒ دوسرا دعوی اور اس کی دلیل بیان فرما رہے ہیں۔

دعویٰ: مطابقہ کبھی ان دونوں کے بغیر پائی جاتی ہے۔ یعنی جہاں دلالت مطابقہ پائی جائے وہاں تضمن اور التزام کا پایا جانا ضروری نہیں گویا یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ تضمنی والتزامی مطابقہ کو لازم نہیں ہے۔

لجواز : سے دلیل کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ممکن ہے کہ لفظ ایسے معنی بسیط کیلئے وضع کیا گیا ہو کہ اس معنی کا نہ کوئی جزء ہو اور نہ ہی کوئی لازم ہو جیسے لفظ اللہ جو ایسی ذات کیلئے موضوع ہے کہ نہ اس کا کوئی جزء ہے اور نہ ہی لازم۔ تو اس صورت میں جب لفظ معنی بسیط پر دلالت کرے گا تو دلالت مطابقہ متحقق ہوگی تضمن اور التزام کے بغیر کیونکہ اس معنی موضوع لہ کا جزء ہی نہیں کہ دلالت تضمن متحقق ہو اور اس معنی موضوع لہ کا کوئی لازم ہی نہیں کہ دلالت التزام متحقق ہو۔ خلاصہ یہ نکلا کہ مطابقہ ان دونوں کے بغیر پائی جاسکتی ہے لیکن یہ دونوں مطابقہ کے بغیر نہیں پائی جاسکتیں پس دلالت مطابقہ اور تضمن والتزام کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے دلالت مطابقہ عام مطلق ہے اور تضمن والتزام خاص مطلق ہیں۔ یعنی دلالت مطابقہ ان دونوں کے بغیر پائی جاسکتی ہے۔ لیکن تضمن والتزام دلالت مطابقہ کے بغیر نہیں پائی جاسکتیں۔

فائدہ: دلالت تضمن اور دلالت التزام کے درمیان نسبت:

تضمن والتزام کے درمیان لزوم نہیں ہے۔ یعنی دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر پائی جاسکتی ہے۔ اس لیے کہ بعض الفاظ ایسے معانی بسیطہ کے لئے موضوع ہیں کہ ان کے لازم پائے جاتے ہیں۔ تو اس صورت میں التزام تضمن کے بغیر متحقق ہوگی۔ اور بعض الفاظ ایسے مرکب معانی کیلئے موضوع ہیں کہ ان کے لازم نہیں پائے جاتے تو اس صورت میں تضمن التزام کے بغیر متحقق ہوگی۔ الغرض ان کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے۔

قوله: فَاِنْ قُلْتَ لَا نُسَلِّمُ اَنْ يُوْجَدَ مَعْنًى لَا لَازِمَ لَهٗ فَاِنَّ لِكُلِّ مَعْنًى لَازِمًا اَلْبَتَّةَ وَاَقَلُّهٗ اَنَّهٗ لَيْسَ غَيْرَهٗ قُلْنَا اَلْمُرَادُ بِاللَّازِمِ هُوَ اللَّازِمُ الْبَيِّنُ الَّذِیْ يَنْتَقِلُ الذِّهْنُ مِنَ الْمَلْزُوْمِ اِلَيْهِ وَقَوْلُكَ لَيْسَ غَيْرَهٗ لَيْسَ مِنَ اللَّوَازِمِ الْبَيِّنَةِ لِاَنَّا كَثِيْرًا مَا نَتَصَوَّرُ الْمَعَانِیَ وَلَا يَخْطُرُ بِبَالِنَا مَعْنَى الْغَيْرِ فَضْلًا عَنْ كَوْنِهٖ لَيْسَ غَيْرَهٗ.

ترجمہ: اگر تو کہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ کوئی ایسا معنی پایا جاتا ہے کہ اس کیلئے لازم نہ ہو۔ اس لیے کہ ہر معنی کا کوئی نہ کوئی لازم ضروری ہے۔ اور وہ کم از کم لیس غیرہ ہے یعنی وہ معنی اپنا غیر نہیں ہے، ہم کہیں گے کہ لازم سے مراد ایسا لازم بین ہے کہ ذہن ملزوم سے اس کی طرف منتقل ہو جائے اور تیرا کہنا لیس غیرہ یہ لوازم بینہ میں سے نہیں۔ اس لیے کہ ہم بہت دفعہ معانی کا تصور کرتے ہیں اور ہمارے دل میں غیر کے معنی کا خیال بھی نہیں آتا چہ جائیکہ لیس غیرہ کا خیال آئے۔

تشریح

فان قلت سے مصنف اعتراض نقل کر رہے ہیں[1] کہ مصنفؒ نے فرمایا تھا کہ دلالت مطابقہ التزام کے بغیر پائی جا سکتی ہے کیونکہ ممکن ہے کہ لفظ ایسے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو کہ اس معنی کا کوئی لازم نہ ہو۔ تو معترض کہتا ہے کہ ہم مصنفؒ کی یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ کوئی معنی ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ اس کا کوئی لازم نہ ہو۔ کیونکہ ہر معنی کا کوئی نہ کوئی لازم ضرور ہوتا ہے اور وہ لازم کم از کم لیس غیرہ تو ہوگا تو یہ قول کرنا کہ مطابقہ التزامی کے بغیر پائی جا سکتی ہے غلط ہوا خلاصہ اعتراض یہ کہ مطابقی اور التزامی کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت نہیں بلکہ تساوی کی نسبت ہے یعنی جہاں مطابقہ پائی جائے گی وہاں التزامی بھی ہوگی اور جہاں التزامی ہوگی وہاں مطابقہ بھی ہوگی تو مصنفؒ قلنا سے جواب دے رہے ہیں۔ اس سے پہلے فائدہ کا جاننا ضروری ہے۔

فائدہ: لزوم میں قوت وضعف کے اعتبار سے لازم کی دو قسمیں ہیں:

نمبر ۱۔ لازم بین　　　نمبر ۲۔ لازم غیر بین

---

[1] یہ اعتراض امام رازیؒ نے کیا ہے۔

لازم بین: وہ لازم ہے جس کا لزوم واضح ہو۔ دلیل آخر کی احتیاج نہ ہو۔

لازم غیر بین: وہ لازم ہے جس کا لزوم واضح نہ ہو بلکہ دلیل آخر کا محتاج ہو اور پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔ تو اس طرح چار قسمیں ہوئیں:

نمبر۱۔ لازم بین بالمعنی الاخص۔ نمبر۲۔ لازم بین بالمعنی الاعم۔

نمبر۳۔ لازم غیر بین بالمعنی الاخص۔ نمبر۴۔ لازم غیر بین بالمعنی الاعم

لازم بین بالمعنی الاخص: وہ لازم ہے کہ ملزوم کے تصور سے اس کا تصور خود بخود حاصل ہو جائے، دلیل آخر کا محتاج نہ ہو جیسے بصر عمی کو لازم ہے۔

لازم بین بالمعنی الاعم: وہ لازم ہے کہ اس کے اور ملزوم[1] کے تصور سے اور ان دونوں کے درمیان نسبت کے تصور سے ان دونوں کے درمیان لزوم کا یقین خود بخود حاصل ہو جائے جیسے زوجیت اربعہ کو لازم ہے کہ چار اور جفت کے معنی کا تصور کرنے سے ان دونوں کے درمیان لزوم کا یقین حاصل ہو جاتا ہے۔

لازم غیر بین بالمعنی الاخص: وہ لازم ہے کہ ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور خود بخود حاصل نہ ہو بلکہ دلیل آخر کا محتاج ہو۔

لازم غیر بین بالمعنی الاعم: وہ لازم ہے کہ اس کے اور ملزوم کے تصور سے اور ان دونوں کے درمیان نسبت کے تصور سے ان دونوں کے درمیان لزوم کا یقین خود بخود حاصل نہ ہو بلکہ دلیل آخر کا محتاج ہو۔

قلنا : سے جواب دے رہے ہیں کہ یہاں لازم سے مراد ایسا لازم بین ہے کہ ذہن ملزوم سے اس کی طرف منتقل ہو جائے یعنی لازم بین بالمعنی الاخص مراد ہے۔ اور لیس غیرہ لوازم بینہ میں سے نہیں۔ کیونکہ ہم بہت دفعہ معانی کا تصور کرتے ہیں اور ہمارا ذہن غیر کی طرف منتقل نہیں ہوتا۔ چہ جائیکہ لیس غیرہ (یعنی وہ معنی اپنا غیر نہیں) کی طرف منتقل ہو جائے۔ اس لیے یہ بات تسلیم کرنی پڑے گی کہ کچھ معانی ایسے ہیں کہ جن کا کوئی لازم نہیں۔ اس لیے ہمارا یہ

---

[1] یعنی فقط ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور اور لزوم کا یقین حاصل نہ ہو بلکہ لازم کا بھی علیحدہ سے تصور ضروری ہو۔

دعوی کہ'' دلالت مطابقہ التزام کے بغیر پائی جاسکتی ہے اور ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے'' درست ہے۔

فصل: اَللَّفظُ الدَّالُّ اِمَّا مُفْرَدٌ وَاِمَّا مُرَكَّبٌ فَالْمُفْرَدُ مَا لَا يُقْصَدُ بِجُزْئِهِ الدَّلَالَةُ عَلٰى جُزْءِ مَعْنَاهُ كَدَلَالَةِ هَمْزَةِ الْاِسْتِفْهَامِ عَلٰى مَعْنَاهُ وَدَلَالَةِ زَيْدٍ عَلٰى مُسَمَّاهُ وَدَلَالَةِ عَبْدِاللّٰهِ عَلَى الْمَعْنَى الْعَلَمِيِّ وَالْمُرَكَّبُ مَا يُقْصَدُ بِجُزْئِهِ الدَّلَالَةُ عَلٰى جُزْءِ مَعْنَاهُ كَدَلَالَةِ زَيْدٌ قَائِمٌ عَلٰى مَعْنَاهُ وَدَلَالَةِ رَامِي السَّهْمِ عَلٰى فَحْوَاهُ.

ترجمہ: لفظ دال یا تو مفرد ہے یا مرکب۔ پس مفرد وہ لفظ ہے کہ اس کے جزء سے اس کے معنی کے جزء پر دلالت کا ارادہ نہ کیا جائے۔ جیسے ہمزہ استفہام کی دلالت اس کے معنی پر اور زید کی دلالت اس کی ذات پر اور عبداللہ کی دلالت معنی علمی پر۔ مرکب وہ لفظ ہے کہ اس کے جزء سے اس کے معنی کے جزء پر دلالت کا ارادہ کیا جائے جیسے زید قائم کی دلالت اس کے معنی پر اور رامی السہم کی دلالت اس کے معنی پر۔

تشریح

اس عبارت میں مصنفؒ لفظ دال بالمطابقہ یا مطلقاً لفظ دال (علی اختلاف القولین) کی تقسیم فرما رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ لفظ دال بالمطابقہ یا مطلقاً لفظ دال کی دو قسمیں ہیں۔ ۱۔ مفرد۔ ۲۔ مرکب۔

مفرد: وہ لفظ ہے اس کے جزء سے اس کے معنی کے جزء پر دلالت کا ارادہ نہ کیا جائے۔ جیسے ہمزہ استفہام، زید۔

مرکب: وہ لفظ ہے اس کے جزء سے اس کے معنی کے جزء پر دلالت کا ارادہ کیا جائے۔ جیسے زید قائم.

مرکب کی تعریف سے معلوم ہوا کہ مرکب کے تحقق کیلئے چار شرطیں ہیں:

نمبر۱: لفظ کا جزء ہو۔ نمبر۲: وہ جزء معنی دار ہو۔

نمبر۳: لفظ کا جزء معنی مقصودی کی جزء پر دلالت بھی کرتا ہو۔

نمبر۴: اور اس دلالت کا ارادہ بھی کیا گیا ہو۔

پس اگر ان میں سے ایک شرط بھی مفقود ہوگی تو مفرد متحقق ہو جائے گا۔ پس اس طرح مرکب کی ایک صورت ہوئی اور مفرد کی چار صورتیں ہوں گی جو کہ درج ذیل ہیں:

۱۔ لفظ کا جزء ہی نہ ہو جیسے ہمزہ استفہام کہ اس کا جزء ہی نہیں۔

۲۔ لفظ کا جزء تو ہو لیکن معنی دار نہ ہو جیسے انسان کہ اس کا جزء تو ہے یعنی ا۔ن۔س۔ا۔ن۔ لیکن یہ جزء معنی دار نہیں۔

۳۔ لفظ کا جزء بھی ہو معنی دار بھی ہو۔ لیکن معنی مقصودی پر دلالت نہ کرتا ہو۔ جیسے کسی شخص کا نام اسد علی ہو کہ اس کا جزء بھی ہے یعنی اسد اور علی اور جزء معنی دار بھی ہے کیونکہ ''اسد'' کا معنی شیر اور علی کا معنی بلند ہے لیکن نام رکھتے وقت یہ معنی مقصود نہیں ہوتا یعنی لفظ ''اسد'' شیر پر اور ''علی'' بلند پر دلالت نہیں کرتا بلکہ معنی علمی مقصود ہوتا ہے لہٰذا لفظ کا جزء بھی ہے اور معنی کا جزء بھی ہے لیکن معنی مقصودی کے جزء پر دلالت نہیں کرتا۔

۴۔ لفظ کا جزء بھی ہو معنی دار بھی ہو اور معنی مقصودی پر دلالت بھی کرتا ہو۔ لیکن تم نے اس دلالت کا ارادہ نہ کیا ہو جیسے کسی انسان کا نام حیوان ناطق ہو کہ اس کا جزء بھی ہے یعنی حیوان اور ناطق اور معنی دار بھی ہے کیونکہ حیوان کا معنی ہے جاندار اور ناطق کا معنی ہے عقل مند اور معنی مقصودی کے جزء پر دال بھی ہے کیونکہ اس شخص کی حقیقت حیوان ناطق ہی ہے لیکن نام رکھتے وقت اس دلالت کا ارادہ نہیں کیا گیا۔

فائدہ: پھر مفرد چار چیزوں کے مقابلے میں ہوتا ہے۔ ۱۔ تثنیہ و جمع کے مقابلہ میں۔ ۲۔ مضاف و شبہ مضاف کے مقابلہ میں۔ ۳۔ جملہ و شبہ جملہ کے مقابلہ میں۔ ۴۔ مرکب کے مقابلہ میں۔ یہاں مفرد مرکب کے مقابلہ میں ہے۔

سوال ہوتا ہے کہ مفرد کی تعریف عدمی ہے اور مرکب کی تعریف وجودی ہے اور وجود عدم پر مقدم ہوتا ہے۔ تو مصنفؒ کو چاہیے تھا کہ مرکب کو پہلے بیان کرتے اور مفرد کو بعد میں بیان کرتے۔ لیکن مصنفؒ نے اس کے الٹ کیوں کیا؟

جواب نمبرا: کہ یہاں اصل مقصد تعریف نہیں بلکہ تقسیم ہے اور تقسیم میں ذات کا اعتبار ہوتا ہے۔ اور مفرد کی ذات مقدم ہوتی ہے مرکب کی ذات پر کیونکہ مفرد بمنزلہ جزء کے ہے اور مرکب بمنزلہ کل کے ہے۔ اور جزء کل پر مقدم ہوتا ہے اس لیے مفرد کو مقدم کیا۔

جواب نمبر۲: نیز اصل مقصد کلیات خمسہ کو بیان کرنا ہے اور کلیات خمسہ مفرد کی قسمیں ہیں اس لیے مفرد کو مقدم کیا

جواب نمبر۳: آپ کا یہ کہنا کہ وجود عدم پر مقدم ہوتا ہے، یہ غلط ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ عدم وجود پر مقدم ہوتا ہے

قوله : ثُمَّ الْمُفْرَدُ عَلٰى اَنْحَاءٍ ثَلٰثَةٍ لِاَنَّهٗ اِنْ كَانَ مَعْنَاهُ مُسْتَقِلًّا بِالْمَفْهُوْمِيَّةِ اَیْ لَمْ يَكُنْ فِیْ فَهْمِه مُحْتَاجًا اِلٰى ضَمِّ ضَمِيْمَةٍ فَهُوَ اِسْمٌ اِنْ لَّمْ يَقْتَرِنْ ذَالِکَ الْمَعْنٰى بِزَمَانٍ مِّنَ الْاَزْمِنَةِ الثَّلٰثَةِ وَكَلِمَةٌ اِنِ اقْتَرَنَ بِه وَاِنْ لَّمْ يَكُنْ مَعْنَاهُ مُسْتَقِلًّا فَهُوَ اَدَاةٌ فِی عُرْفِ الْمِيْزَانِيِّيْنَ وَحَرْفٌ فِی اِصْطِلَاحِ النَّحْوِيِّيْنَ هٰذَا.

ترجمہ: پھر مفرد تین قسم پر ہے۔ اس لیے کہ اگر اس کا معنی مستقل بالمفہومیت ہو یعنی اس کے معنی کے سمجھنے میں ضم ضمیمہ کی احتیاج نہ ہو تو وہ اسم ہے بشرطیکہ وہ معنی تینوں زمانوں میں سے کسی زمانہ کے ساتھ مقترن نہ ہو۔ اور کلمہ ہے اگر وہ معنی اس کے ساتھ مقترن ہو اور اگر (مفرد کا معنی) مستقل بالمفہومیت نہ ہو تو وہ منطقیوں کی عرف میں اداۃ ہے۔ اور حرف ہے نحویوں کی اصطلاح میں۔ اسے یاد کر لے۔

تشریح

اس عبارت میں مصنفؒ استقلالِ معنی اور عدمِ استقلالِ معنی کے اعتبار سے لفظ مفرد کی تقسیم فرما رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ استقلالِ معنی اور عدمِ استقلالِ معنی کے اعتبار سے لفظ مفرد کی تین قسمیں ہیں۔ اسم۔ کلمہ۔ اداۃ۔ جن کی وجہ حصر یہ ہے کہ لفظ مفرد دو حال سے خالی نہیں اس کا معنی مستقل بالمفہومیت ہوگا یا اس کا معنی مستقل بالمفہومیت نہیں ہوگا۔ اگر اس کا معنی مستقل بالمفہومیت ہو تو پھر وہ دو حال سے خالی نہیں۔ وہ معنی بہیئتہ تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ

کے ساتھ مقترن ہوگا یا مقترن نہیں ہوگا۔ اگر وہ معنی تینوں زمانوں میں سے کسی ایک کے ساتھ بہیئتہ مقترن ہوتو وہ کلمہ ہے اور اگر تینوں زمانوں میں سے کسی ایک کے زمانہ کے ساتھ مقترن نہ ہو تو وہ اسم ہے۔ اگر اس کا معنی مستقل بالمفہومیت نہ ہوتو وہ اداۃ ہے اب ہر ایک کی تعریف یہ ہے:

اسم: وہ لفظ مفرد ہے کہ اس کا معنی مستقل بالمفہومیت ہو اور وہ معنی بہیئتہ تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ کے ساتھ مقترن نہ ہو جیسے رجل، زید۔

کلمہ: وہ لفظ مفرد ہے کہ اس کا معنی مستقل بالمفہومیت ہو اور وہ معنی بہیئتہ تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ کے ساتھ مقترن ہو جیسے ضَرَبَ، سَمِعَ. یَضْرِبُ

اداۃ: وہ لفظ مفرد ہے کہ اس کا معنی مستقل بالمفہومیت ہی نہ ہو جیسے مِنْ، فی

ای لم یکن: سے معنی کے مستقل بالمفہومیت ہونے کا مطلب بیان فرمارہے ہیں۔ مستقل بالمفہومیت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ لفظ کا معنی سمجھنے میں ضم ضمیمہ کی احتیاج نہ ہو یعنی کسی اور لفظ کے ملائے بغیر اسکا معنی سمجھ میں آجائے۔

فائدہ: مصنفؒ نے کلمہ کی تعریف میں فرمایا کہ اسکا معنیٰ تینوں زمانوں میں سے کسی ایک معین زمانہ کے ساتھ ملا ہوا ہو تو اس قید سے وہ اسماء نکل گئے جن کا معنی ان تینوں زمانوں کے علاوہ کسی اور معین زمانہ سے ملا ہوا ہوتا ہے جیسے صبوح، غبوق اور پھر یہ بھی یاد رہے کہ یہاں اقتران سے مراد اقتران اوّلی بحسب الوضع ہے اس لیے کلمہ کی تعریف سے اسماء افعال بھی نکل جائیں گے۔ اس لیے کہ ان کا معنی اگر چہ تینوں زمانوں میں سے کسی ایک معین زمانہ کے ساتھ ملا ہوا ہوتا ہے لیکن یہ اقتران اوّلی بحسب الوضع نہیں ہوتا۔ اس طرح بھیئتہ کی قید سے وہ اسماء بھی نکل جائیں گے جو ان تینوں زمانوں میں سے کسی ایک معین زمانہ پر دلالت تو کرتے ہیں لیکن بہیئتہ نہیں بلکہ بمادتہ جیسے امس ماضی پر دلالت کرتا ہے اور غداً مستقبل پر دلالت کرتا ہے لیکن بہیئتہ نہیں بلکہ بمادتہ دلالت کرتے ہیں۔

فصل: اِعْلَمْ اَنَّهٗ قَدْ ظَنَّ بَعْضُهُمْ اَنَّ الْكَلِمَةَ عِنْدَ اَهْلِ الْمِيْزَانِ هِيَ مَا يُسَمّٰى فِيْ عِلْمِ النَّحْوِ بِالْفِعْلِ وَلَيْسَ هٰذَا الظَّنُّ بِصَوَابٍ فَاِنَّ الْفِعْلَ اَعَمُّ مِنَ

الْكَلِمَةِ الا ترىٰ اَنَّ نَحو اصرِبُ وَنَضرِبُ وَاَمْثَالَهٗ فِعلٌ عِندَ النُّحَاةِ وَلَيسَ بِكَلِمَةٍ عِندَ الْمَنطِقِيِّينَ لِاَنَّ الْكَلِمَةَ مِنْ اَقْسَامِ الْمُفرَدِ وَنَحوُ اَضرِبُ مَثلاً لَيسَ بِمُفرَدٍ بَلْ هُوَ مُرَكَّبٌ لِدَلَالَةِ جُزْءِ اللَّفْظِ عَلٰى جُزْءِ الْمَعْنٰى فَاِنَّ الْهَمْزَةَ تَدُلُّ عَلَى الْمُتَكَلِّمِ وَض رب عَلَى الْمَعْنَى الْحَدَثِ.

ترجمہ : جان تو کہ بعض لوگوں نے یہ گمان کیا کہ اہل میزان کے نزدیک جو کلمہ ہے یہ وہی چیز ہے جسے علم النحو میں فعل کا نام دیا جاتا ہے حالانکہ یہ گمان درست نہیں۔ اس لیے کہ (نحویوں کا) فعل (منطقیوں کے) کلمہ سے عام ہے۔ کیا تو دیکھتا نہیں کہ اَضرِبُ اور نَضرِبُ اور اس جیسی اور مثالیں نحویوں کے نزدیک فعل ہیں۔ اور منطقیوں کے نزدیک کلمہ نہیں اس لیے کہ کلمہ مفرد کی اقسام میں سے ہے اور اَضرِبُ مثال کے طور پر مفرد نہیں بلکہ مرکب ہے۔ کیونکہ لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت کرتا ہے۔ اس لیے کہ ہمزہ متکلم پر اور ض۔ ر۔ ب۔ معنی حدثی پر دلالت کرتا ہے۔

تشریح

اس عبارت میں مصنفؒ ایک وہم کو دور فرما رہے ہیں، وہ وہم یہ ہے کہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ منطقیوں کا کلمہ اور نحویوں کا فعل ایک ہی چیز ہے یعنی ان دونوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہے۔ تو مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ خیال غلط ہے، ان دونوں کے درمیان تساوی کی نسبت نہیں بلکہ عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔ نحویوں کا فعل عام مطلق ہے اور منطقیوں کا کلمہ خاص مطلق ہے وہ اس لیے کہ اَضرِبُ اور نَضرِبُ نحویوں کے ہاں فعل ہیں۔ لیکن منطقیوں کے ہاں کلمہ نہیں۔ اس لیے کہ کلمہ مفرد کی قسم ہے۔ اور یہ مفرد نہیں بلکہ مرکب ہیں۔ کیونکہ ان کا جزء معنی کے جزء پر دلالت کرتا ہے۔ وہ اس طرح کہ ہمزہ متکلم پر اور ض۔ ر۔ ب۔ معنی حدثی پر۔ تو معلوم ہوا کہ ان دونوں کے درمیان تساوی کی نسبت نہیں بلکہ عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔ فعل عام مطلق ہے، اور کلمہ خاص مطلق ہے۔

فائدہ : اَضرِبُ نَضرِبُ نحویوں کے ہاں اس لیے فعل ہیں کہ ان کی نظر لفظ کی طرف قصداً ہوتی ہے اور معنی کی طرف تبعاً۔ چونکہ اَضرِبُ نَضرِبُ میں یَضرِبُ کی طرح تصرفات ہوتے

ہیں۔اس لیے وہ انہیں فعل کہتے ہیں۔جبکہ منطقیوں کی نظر معنی کی طرف قصداً ہوتی ہے۔اضرِبْ نضرِبُ مثلاً کا معنی قضیے کی طرح صدق اور کذب کا احتمال رکھتا ہے۔اس لیے وہ انہیں کلمہ نہیں کہتے بلکہ مرکب کہتے ہیں۔

فائدہ: اسی طرح نحویوں کا حرف اور مناطقہ کے اداۃ کے درمیان بھی تساوی کی نسبت نہیں بلکہ عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے وہ اس طرح کہ کان نحویوں کے ہاں فعل ہے لیکن مناطقہ کے ہاں کلمہ نہیں بلکہ اداۃ ہے۔نحویوں نے دیکھا کہ کان قال کی طرح ہے لہٰذا انہوں نے اسے فعل کہہ دیا لیکن مناطقہ نے دیکھا کہ وہ اپنے معنی کے اعتبار سے ناقص ہے اس لئے انہوں نے اسے اداۃ کہہ دیا۔الغرض نحویوں کا حرف خاص مطلق اور مناطقہ کا اداۃ عام مطلق ہے۔

فصل: قَدْ يُقَسَّمُ الْمُفْرَدُ بِتَقْسِيمٍ اٰخَرَ وَهُوَ اَنَّ الْمُفْرَدَ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ مَعْنَاهُ وَاحِدًا اَوْ يَكُوْنَ كَثِيْرًا وَالَّذِىْ لَهٗ مَعْنًى وَاحِدٌ عَلٰى ثَلٰثَةِ اَضْرُبٍ لِاَنَّهٗ لا يَخْلُو اِمَّا اَنْ يَكُوْنَ ذَالِكَ الْمَعْنٰى مُتَعَيِّنًا مُشَخَّصًا اَوْلَمْ يَكُنْ وَالْاَوَّلُ يُسَمّٰى عَلَمًا كَزَيْدٍ وَهٰذَا وَهُوَ وَالْاَوْلٰى اَنْ يُسَمّٰى هٰذَا الْقِسْمُ بِالْجُزْئِيِّ الْحَقِيْقِيِّ وَالثَّانِىْ اَىْ مَا لا يَكُوْنَ مَعْنَاهُ الْوَاحِدُ مُشَخَّصًا بَلْ يَكُوْنُ لَهٗ اَفْرَادٌ كَثِيْرَةٌ هُوَ ضَرْبَانِ اَحَدُهُمَا اَنْ يَكُوْنَ صِدْقُ ذَالِكَ الْمَعْنٰى عَلٰى سَائِرِ اَفْرَادِهٖ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِسْتِوَاءِ مِنْ غَيْرِ اَنْ يَّتَفَاوَتَ بِاَوَّلِيَّةٍ اَوْلَوِيَّةٍ اَوْ اَشَدِّيَّةٍ اَوْ اَزْيَدِيَّةٍ وَيُسَمّٰى هٰذَا الْقِسْمُ بِالْمُتَوَاطِىْ لِتَوَاطُوْ اَفْرَادِهٖ وَتَوَافُقِهَا فِى تَصَادُقِ ذَالِكَ الْمَعْنَى الْعَامِّ كَالْاِنْسَانِ بِالنِّسْبَةِ اِلٰى زَيْدٍ وَعَمْرٍو وَبَكْرٍ وَثَانِيْهِمَا اَنْ لَّا يَكُوْنَ صِدْقُ ذَالِكَ الْمَعْنَى الْعَامِّ فِىْ جَمِيْعِ اَفْرَادِهٖ عَلٰى وَجْهِ الْاِسْتِوَاءِ بَلْ يَكُوْنُ صِدْقُ ذَالِكَ الْمَعْنٰى عَلٰى بَعْضِ الْاَفْرَادِ بِالْاَوَّلِيَّةِ اَوِالْاَشَدِّيَّةِ اَوِالْاَوْلَوِيَّةِ وَصِدْقُهَا عَلَى الْبَعْضِ الْاٰخَرِ بِاَضْدَادِ ذَالِكَ كَالْوُجُوْدِ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْوَاجِبِ جَلَّ مَجْدُهٗ وَبِالنِّسْبَةِ اِلَى الْمُمْكِنِ وَكَالْبَيَاضِ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الثَّلْجِ وَالْعَاجِ وَيُسَمّٰى هٰذَا الْقِسْمُ مُشَكِّكًا لِاَنَّهٗ يُوْقِعُ النَّاظِرَ فِى الشَّكِّ فِىْ كَوْنِهٖ مُتَوَاطِيًا اَوْ مُشْتَرِكًا.

فصل اَلْمُتَكَثِّرُ الْمَعْنٰى لَهٗ اَقْسَامٌ عَدِيْدَةٌ وَجْهُ الْحَصْرِ اَنَّ اللَّفْظَ الَّذِىْ كَثُرَ مَعْنَاهُ اِنْ وُضِعَ ذَالِكَ اللَّفْظُ لِكُلِّ مَعْنًى اِبْتِدَاءً بِاَوْضَاعٍ مُتَعَدِّدَةٍ عَلٰحِدَةٍ يُسَمّٰى مُشْتَرَكًا كَالْعَيْنِ وُضِعَ تَارَةً لِلذَّهَبِ وَتَارَةً لِلْبَاصِرَةِ وَتَارَةً لِلرُّكْبَةِ وَاِنْ لَمْ يُوْضَعْ لِكُلٍّ اِبْتِدَاءً بَلْ وُضِعَ اَوَّلاً لِمَعْنًى ثُمَّ اسْتُعْمِلَ فِى مَعْنًى ثَانٍ لِاَجْلِ مُنَاسَبَةٍ بَيْنَهُمَا اِنِ اشْتَهَرَ فِى الثَّانِىْ وَتُرِكَ مَوْضُوْعُهُ الْاَوَّلُ يُسَمّٰى مَنْقُوْلاً وَالْمَنْقُوْلُ بِالنَّظْرِ اِلَى النَّاقِلِ يَنْقَسِمُ اِلٰى ثَلٰثَةِ اَقْسَامٍ اَحَدُهَا اَلْمَنْقُوْلُ الْعُرْفِىُّ بِاِعْتِبَارِ كَوْنِ النَّاقِلِ عُرْفًا عَامًّا وَثَانِيْهَا اَلْمَنْقُوْلُ الشَّرْعِىُّ بِاِعْتِبَارِ كَوْنِهٖ اَرْبَابَ الشَّرْعِ وَثَالِثُهَا اَلْمَنْقُوْلُ الْاِصْطِلَاحِىُّ بِاِعْتِبَارِ كَوْنِهٖ عُرْفًا خَاصًّا وَطَائِفَةً مَخْصُوْصَةً مِثَالُ الْاَوَّلِ كَلَفْظَةِ الدَّابَّةِ كَانَ فِى الْاَصْلِ مَوْضُوْعًا لِمَا يَدُبُّ عَلَى الْاَرْضِ ثُمَّ نَقَلَهُ الْعَامَّةُ لِلْفَرَسِ اَوْ لِذَاتِ الْقَوَائِمِ الْاَرْبَعِ مِثَالُ الثَّانِىْ كَلَفْظِ الصَّلٰوةِ كَانَ فِى الْاَصْلِ بِمَعْنَى الدُّعَاءِ ثُمَّ نَقَلَهُ الشَّارِعُ اِلٰى اَرْكَانٍ مَخْصُوْصَةٍ مِثَالُ الثَّالِثِ كَلَفْظِ الْاِسْمِ كَانَ فِى اللُّغَةِ بِمَعْنَى الْعُلُوِّ ثُمَّ نَقَلَهُ النُّحَاةُ اِلٰى كَلِمَةٍ مُسْتَقِلَّةٍ فِى الدَّلَالَةِ غَيْرِ مُقْتَرِنَةٍ بِزَمَانٍ مِنَ الْاَزْمِنَةِ الثَّلٰثَةِ وَاِنْ لَمْ يَشْتَهِرْ فِى الثَّانِىْ وَلَمْ يُتْرَكِ الْاَوَّلُ بَلْ يُسْتَعْمَلُ فِى الْمَوْضُوْعِ الْاَوَّلِ مَرَّةً وَفِى الثَّانِىْ اُخْرٰى يُسَمّٰى بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْاَوَّلِ حَقِيْقَةً وَبِالنِّسْبَةِ اِلَى الثَّانِىْ مَجَازًا كَالْاَسَدِ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْحَيْوَانِ الْمُفْتَرِسِ وَالرَّجُلِ الشُّجَاعِ فَهُوَ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْاَوَّلِ حَقِيْقَةٌ وَبِالنِّسْبَةِ اِلَى الثَّانِىْ مَجَازٌ.

ترجمہ: کبھی مفرد کی ایک اور تقسیم کی جاتی ہے۔ وہ یہ کہ مفرد یا تو اس کا معنی ایک ہوگا یا کثیر ہونگے۔ اور وہ مفرد جس کا ایک معنی ہو تین قسم پر ہے۔ اس لیے کہ وہ دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو وہ معنی معین مشخص ہوگا یا نہیں ہوگا۔ پہلے کا نام علم رکھا جاتا ہے۔ جیسے زید هذا، ھو اور بہتر یہ ہے کہ اس قسم کا نام جزئی حقیقی رکھا جائے اور دوسرا یعنی وہ مفرد جس کا ایک معنی معین مشخص نہ ہو بلکہ اس کے کثیر افراد ہوں تو وہ دو قسمیں ہیں۔ ان میں سے ایک یہ کہ اس معنی کا صادق آنا اپنے تمام افراد پر برابری کے طور پر ہو اولیت یا اولویت یا اشدیت یا ازیدیت کے تفاوت کے بغیر اس قسم کا نام متواطی رکھا جاتا ہے۔ بوجہ اسکے افراد کے باہم برابر اور باہم موافق ہونے کے اس معنی عام

کے صادق آنے میں، جیسے انسان کی نسبت زید، عمرو بکر کی طرف اور ان میں سے دوسرا یہ کہ اس معنی عام کا صدق اپنے تمام افراد پر برابری کے طور پر نہ ہو بلکہ اس معنی کا صدق بعض افراد پر اولیت یا اولویت یا اشدیت کے ساتھ ہو اور اس کا صدق دوسرے بعض افراد پر ان کی ضدوں کے ساتھ ہو جیسے وجود کی نسبت واجب جل مجدہ اور ممکن کی طرف کرتے ہوئے اور جیسے سفیدی کی نسبت برف اور ہاتھی کے دانت کی طرف کرتے ہوئے۔ اس قسم کا نام مشکک رکھا جاتا ہے۔ اس لیے کہ یہ دیکھنے والے کو شک میں ڈال دیتی ہے اپنے متواطی یا مشکک ہونے میں۔

فصل: اور وہ مفرد جو کثیر المعنی ہو اسکی چند قسمیں ہیں وجہ حصر یہ ہے کہ وہ لفظ جس کے معنی کثیر ہوں اگر وہ لفظ ہر معنی کیلئے ابتداءً متعدد وضعوں کے ساتھ علیحدہ علیحدہ وضع کیا گیا ہو تو اس کا نام مشترک رکھا جاتا ہے۔ جیسے عین ایک مرتبہ وضع کیا گیا سونے کیلئے اور ایک مرتبہ وضع کیا گیا آنکھ کیلئے اور ایک مرتبہ وضع کیا گیا گھٹنے کیلئے اور اگر وہ (لفظ) ہر معنی کیلئے ابتداءً وضع نہ کیا گیا ہو بلکہ وضع کیا گیا ہو ایک معنی کیلئے پھر وہ دوسرے معنی میں استعمال کیا جانے لگا ہو ان دونوں (معنوں) کے درمیان مناسبت کی وجہ سے پھر اگر وہ (لفظ مفرد) دوسرے معنی میں مشہور ہو گیا ہو اور پہلا معنی متروک ہو گیا تو اس کا نام منقول رکھا جاتا ہے۔ اور منقول ناقل کے اعتبار سے تین قسموں کی طرف منقسم ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک منقول عرفی ہے اس اعتبار سے کہ ناقل عرف عام ہے، ان میں سے دوسرا منقول شرعی ہے اس اعتبار سے کہ ناقل ارباب شریعت ہے اور ان میں سے تیسرا منقول اصطلاحی ہے اس اعتبار سے کہ ناقل عرف خاص اور مخصوص جماعت ہے۔ پہلے کی مثال جیسے لفظ دابۃ اصل میں وضع کیا گیا تھا اس چیز کیلئے جو زمین پر چلے پھر عام لوگوں نے اس کو نقل کیا گھوڑے کیلئے یا چوپائے کیلئے۔ دوسرے کی مثال جیسے لفظ صلوۃ اصل میں دعا کے معنی میں تھا پھر شارع نے اس کو ارکان مخصوصہ کی طرف نقل کیا۔ تیسرے کی مثال جیسے لفظ اسم جو لغت میں بلندی کے معنی میں تھا۔ پھر نحویوں نے اسے نقل کیا ایسے کلمہ کی طرف جو معنی پر دلالت کرنے میں مستقل ہو۔ اور تینوں زمانوں میں سے کسی زمانہ کے ساتھ ملا ہوا نہ ہو۔ اور اگر نہ مشہور ہوا ہو دوسرے معنی میں اور نہ ہی متروک ہوا ہو پہلے میں بلکہ کبھی پہلے میں استعمال ہوتا ہو اور کبھی دوسرے معنی میں (استعمال ہوتا

ہو) تو پہلے معنی کے اعتبار سے اس کا نام حقیقت رکھا جاتا ہے۔ اور دوسرے معنی کے اعتبار سے (اسکا نام) مجاز (رکھا جاتا ہے) جیسے اسد پھاڑنے والے درندے اور بہادر آدمی کی طرف نسبت کرتے ہوئے پس وہ پہلے معنی کی نسبت سے حقیقت ہے اور دوسرے معنی کی نسبت سے مجاز ہے۔

تشریح

ان دونوں فصلوں میں مصنفؒ لفظ مفرد کی ایک اور تقسیم فرما رہے ہیں وحدت معنیٰ اور تعددِ معنیٰ[1] کے اعتبار سے۔ فرماتے ہیں کہ وحدت معنی اور تعدد معنی کے اعتبار سے لفظ مفرد کی سات قسمیں ہیں علم۔ متواطی۔ مشکک۔ مشترک۔ منقول۔ حقیقت۔ مجاز۔ جن کی وجہ حصر یہ ہے:

وجہ حصر: لفظ مفرد دو حال سے خالی نہیں یا اس کا معنی ایک ہوگا یا کثیر ہونگے اگر اس کا معنی ایک ہو تو پھر وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ معنی معین متشخص ہوگا یا نہیں ہوگا، اگر وہ معنی معین متشخص ہو تو اس کو علم کہتے ہیں۔ جیسے زید۔ ھو۔ ھذا۔ اور اگر وہ معین متشخص نہ ہو بلکہ اس کے کثیر افراد ہوں تو دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ معنی اپنے تمام افراد پر برابری کے ساتھ صادق آئے گا یا وہ اپنے تمام افراد پر برابری کے ساتھ صادق نہیں آئے گا۔ اگر وہ معنی اپنے تمام افراد پر برابری کے ساتھ صادق آئے یعنی اولیت یا اولویت یا اشدیت یا ازیدیت کے تفاوت کے بغیر صادق آئے تو اس کو متواطی کہتے ہیں جیسے انسان کہ یہ زید، عمرو، بکر وغیرہ پر برابری کے ساتھ صادق آتا ہے۔ اور اگر وہ معنی تمام افراد پر برابری کے ساتھ صادق نہ آئے بلکہ اولیت یا اولویت یا اشدیت یا ازیدیت کے تفاوت ساتھ صادق آئے تو اس کو مشکک کہتے ہیں۔ جیسے سفیدی یہ برف اور ہاتھی کے دانت پر

---

[1] معنی ایک یا کئی ہونے کے اعتبار سے کل چار احتمالات بنتے ہیں: (۱) توحد اللفظ مع توحد المعنی. یعنی لفظ بھی ایک ہو اور معنی بھی ایک ہو۔ (۲) تکثر اللفظ مع تکثر المعنی. یعنی لفظ بھی کئی ہوں اور معانی بھی کئی ہوں۔ (۳) توحد اللفظ مع تکثر المعنی یعنی لفظ ایک ہو اور معانی کئی ہوں۔ (۴) توحد اللفظ مع توحد المعنی یعنی لفظ کئی ہوں لیکن معنی ایک ہو۔

پہلی قسم یعنی لفظ بھی ایک ہو اور معنی بھی ایک ہو، اس کو اس فصل میں بیان کر رہے ہیں دوسری قسم یعنی لفظ بھی کئی ہوں اور معانی بھی کئی ہوں، اس کو اہلِ لغت بیان کرتے ہیں، لغت کی کتابیں اسی سے متعلق ہیں۔ تیسری قسم یعنی لفظ ایک ہو اور معانی زیادہ ہوں، اس کو اگلی فصل میں بیان کریں گے۔ اور چوتھی قسم یعنی لفظ زیادہ ہوں اور معنی ایک ہو، اس کو اس سے اگلی فصل میں بیان کریں گے۔

برابری کے ساتھ صادق نہیں آتی۔ اور اگر لفظ کے کئی معانی ہوں تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ لفظ ان معانی میں سے ہر معنی کیلئے علیحدہ علیحدہ مستقل طور وضع کیا گیا ہوگا یا نہیں کیا گیا ہوگا اگر وہ لفظ ان معانی میں سے ہر معنیٰ کیلئے علیحدہ علیحدہ مستقل طور پر وضع کیا گیا ہوتو اس کو مشترک کہتے ہیں اور اگر وہ لفظ ان معانی میں سے ہر معنی کیلئے علیحدہ علیحدہ مستقل طور پر وضع نہ کیا گیا ہو بلکہ وضع تو پہلے ایک معنی کیلئے کیا گیا ہو پھر دوسرے معنی میں استعمال ہونے لگا ہو دونوں معنوں کے درمیان کسی مناسبت کی وجہ سے تو وہ دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو وہ پہلے معنی میں متروک ہو کر دوسرے میں مشہور ہو گیا ہوگا یا نہیں ہوا ہوگا اگر وہ پہلے معنی میں متروک ہو کر دوسرے معنی میں مشہور ہو گیا ہو تو اس کو منقول کہتے ہیں اور اگر نہ پہلے معنی میں متروک ہوا ہو اور نہ ہی دوسرے معنی میں مشہور ہوا ہو بلکہ کبھی پہلے معنی میں استعمال ہوتا ہو اور کبھی دوسرے معنی میں استعمال ہوتا ہو تو جب پہلے میں استعمال ہو تو اس کو حقیقت کہتے ہیں اور جب دوسرے میں استعمال ہو تو اس کو مجاز کہتے ہیں۔ ہر ایک کی تعریف یہ ہے:

علم: وہ لفظ مفرد ہے جس کا ایک معنی ہو اور وہ معنی معین مشخص ہو یعنی اس کا فرد اور مصداق بھی ایک ہو جیسے زید۔

متواطی: وہ لفظ مفرد ہے جس کا ایک معنی ہو اور وہ معنی معین مشخص نہ ہو بلکہ اس کے کثیر افراد ہوں اور وہ معنی اپنے تمام افراد پر علی سبیل الاستواء صادق آئے۔ جیسے انسان کی نسبت زید، عمرو، بکر کی طرف کرتے ہوئے کہ لفظ انسان زید، عمرو، بکر وغیرہ پر برابری کے ساتھ صادق آتا ہے۔

مشکک: وہ لفظ مفرد ہے جس کا ایک معنی ہو اور وہ معنی معین مشخص نہ ہو بلکہ اس کے افراد کثیر ہوں اور وہ معنی اپنے تمام افراد پر علی سبیل الاستواء صادق نہ آئے۔ بلکہ اولیت یا اولویت یا اشدیت یا ازیدیت کے تفاوت کے ساتھ صادق آئے جیسے سفیدی کی نسبت برف اور ہاتھی کے دانت کی طرف کرتے ہوئے کہ سفیدی ان دونوں پر برابری کے ساتھ صادق نہیں آتی بلکہ برف پر اولیت کے ساتھ اور ہاتھی کے دانت پر ثانویت کے ساتھ صادق آتی ہے۔

مشترک: وہ لفظ مفرد ہے جس کے کئی معانی ہوں اور وہ لفظ ان معانی میں سے ہر

معنی کیلئے علیحدہ علیحدہ مستقل طور پر وضع کیا گیا ہو جیسے لفظ عین۔ یہ آنکھ، سورج، گھٹنے، جاسوس، حوض، سورج، سونا، سرداراور چشمہ وغیرہ کیلئے علیحدہ علیحدہ مستقلاً وضع کیا گیا ہے۔

منقول: وہ لفظ مفرد ہے جو اپنے معنی اصلی میں متروک ہو کر دوسرے معنی میں مشہور ہو گیا ہو جیسے اسم، فعل، حرف، دابۃ اور صلوۃ۔

حقیقت: وہ لفظ مفرد ہے جو اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہو۔ جیسے اسد جب اس سے مراد شیر ہو۔

مجاز: وہ لفظ مفرد ہے جو معنی غیر موضوع لہ میں مستعمل ہو۔ جیسے اسد جب کہ اس سے مراد بہادر ہو۔

فائدہ نمبر ا: بعض کہتے ہیں کہ یہ تقسیم مطلق مفرد کی ہے جبکہ بعض فرماتے ہیں کہ تقسیم کا پہلا حصہ خاص اسم کی تقسیم ہے اور دوسرا حصہ مطلق مفرد کی تقسیم ہے۔

فائدہ نمبر ۲: پہلی تقسیم میں تین قسمیں بنتیں ہیں۔ ا۔علم ۲۔متواطی ۳۔مشکک۔ اور دوسری تقسیم میں چار قسمیں بنتی ہیں۔ ا۔مشترک ۲۔منقول ۳۔حقیقت ۴۔مجاز۔ ایک تقسیم کی کوئی قسم اپنی ہی تقسیم کی دوسری قسم کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتی البتہ دوسری تقسیم کی کسی قسم کے ساتھ جمع ہوسکتی ہے۔ مثلاً جزئی حقیقی، متواطی کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتی لیکن حقیقت ومجاز کے ساتھ جمع ہوسکتی ہے۔

فائدہ نمبر ۳: یسمی هذا القسم الخ: یعنی پہلی قسم کا نام علم کی بجائے جزئی حقیقی رکھا جائے اس کی وجہ یہ ہے کہ ھذا اور ھو اس قسم (یعنی جس کا معنی ایک ہو اور وہ معنی معین مشخص بھی ہو) میں شامل ہے۔ لیکن اصطلاحاً ان کو اعلام نہیں کہا جاتا۔ اس لیے اس قسم کا نام جزئی حقیقی رکھنا بہتر ہے تاکہ یہ تمام کو شامل ہو جائے۔

فائدہ نمبر ۴: تفاوت فی الصدق کو تشکیک کہتے ہیں اور تشکیک کی چار صورتیں ہیں:

نمبر ا۔تشکیک بالاولیت و الثانویت نمبر ۲۔تشکیک بالاولویت وغیر الاولویۃ نمبر ۳۔تشکیک بالاشدیت والاضعفیت نمبر ۴۔تشکیک بالازیدیت والانقصیت

نمبر ا: تشکیک بالاولیت: کلی کا صدق بعض افراد پر علت[1] ہو۔

---

[1] یعنی معنی بعض افراد پر علت کے طور پر صادق آئے اور بعض دوسرے افراد پر معلول کے طور پر۔

دوسرے بعض افراد پر صادق آنے کیلئے بالفاظ دیگر کلی کا صدق بعض افراد پر اقدم ہو بنسبت بعض دوسرے افراد پر اس کے صدق کے مثلاً باپ کا وجود علت ہے بیٹے کے وجود کیلئے اور پھر روشنی زمین پر بھی صادق آتی ہے اور سورج پر بھی لیکن روشنی کا لفظ سورج پر علت اور اولیت کے طور پر صادق آرہا ہے اور زمین پر معلول اور ثانویت کے طور پر۔

نمبر۲: **تشکیک بالاولویت:** کلی کا صدق بعض افراد پر بالذات اور بلاواسطہ ہو اور دوسرے بعض افراد پر بالغیر بالواسطہ ہو مثلاً روشنی اس کا صدق سورج کی روشنی پر بالذات اور بلاواسطہ ہے اور چاند کی روشنی پر بالغیر اور بالواسطہ ہے بالفاظ دیگر کلی کا صدق بعض افراد پر اتم و اثبت ہو دوسرے بعض افراد پر صادق آنے کی بنسبت مثلاً وجود یہ واجب پر بھی صادق آتا ہے اور ممکن پر بھی لیکن واجب پر اس کا صدق اتم اور اثبت ہے بنسبت ممکن پر صادق آنے کے، واجب پر اس کا صدق اتم اس لیے ہے کہ وہ غیر مسبوق بالعدم ہے اور اثبت اس لیے ہے کہ اس سے وجود کا انفکاک ممتنع ہے۔

نمبر۳: **تشکیک بالاشدیت:** کلی کا صدق بعض افراد پر کیفیت کے اعتبار سے زیادہ ہو دوسرے بعض افراد پر صادق آنے کی بہ نسبت جیسے سفیدی اس کا صدق برف پر کیفیت کے اعتبار سے زیادہ ہے ہاتھی کے دانت پر صادق آنے کی بہ نسبت یا جیسے وجود کا صدق واجب پر شدت کے ساتھ ہے اور ممکن پر ضعف کے ساتھ اس لیے کہ وجود کے آثار واجب میں زیادہ ہیں۔

نمبر۴: **تشکیک بالازیدیت:** کلی کا صدق بعض افراد پر کمیت کے اعتبار سے زیادہ ہو دوسرے بعض افراد پر صادق آنے کی بہ نسبت جیسے دودھ اس کا صدق دو کلو دودھ پر کمیت کے اعتبار سے زیادہ ہے اور ایک کلو دودھ پر کمیت کے اعتبار سے کم ہے۔

فائدہ نمبر۴: **باضداد ذلک:** اولیت کی ضد ثانویت ہے اور اولویت کی ضد غیر اولویت اور اشدیت کی ضد اضعفیت ہے اور ازیدیت کی ضد انقصیت ہے۔

لتواطؤ افرادہ: متواطی کی وجہ تسمیہ: متواطی کو متواطی اس لیے کہتے ہیں کہ متواطی بنا ہے تواطؤ سے جس کا معنی ہے باہم برابر اور باہم موافق ہونا چونکہ اس کے افراد بھی باہم برابر اور

موافق ہوتے ہیں اس معنی عام کے صادق آنے میں اس لیے اس کو متواطی کہتے ہیں۔
لانہ یوقع. مشکک کی وجہ تسمیہ: مشکک کو مشکک اس لیے کہتے ہیں کہ یہ بنا ہے تشکیک سے جس کا معنی ہے شک میں ڈالنا چونکہ یہ بھی دیکھنے والے کو شک میں ڈالتا ہے کہ یہ مشترک ہے یا متواطی یعنی اسکے ما بہ الاشتراک کو دیکھو تو متواطی معلوم ہوتا ہے اور اس کے ما بہ الاختلاف کو دیکھو تو مشترک معلوم ہوتا ہے۔
علم کی وجہ تسمیہ: علم کا معنی ہے علامت، چونکہ یہ اپنے مسمی پر علامت ہوتا ہے۔ اس لیے اس کو علم کہتے ہیں۔
مشترک کی وجہ تسمیہ: چونکہ وہ لفظ کے معانی کے درمیان مشترک ہوتا ہے۔ اس لیے اسکو مشترک کہتے ہیں۔
منقول کی وجہ تسمیہ: چونکہ اس لفظ کو معنی اصلی سے معنی ثانی کی طرف نقل کیا جاتا ہے اس لیے اسے منقول کہتے ہیں۔
حقیقت کی وجہ تسمیہ: حقیقت یہ مشتق ہے حَقَّ الشئُ اذا ثبت سے چونکہ یہ لفظ بھی اپنے اصلی معنی میں ثابت ہوتا ہے اس لیے اسے حقیقت کہتے ہیں۔
مجاز کی وجہ تسمیہ: مجاز بمعنی متجاوز ہے چونکہ یہ لفظ اپنے معنی اصلی سے تجاوز کر کے معنی غیر اصلی میں استعمال ہوتا ہے اس لیے اسے مجاز کہتے ہیں۔
فائدہ: مجاز میں ضروری ہے کہ معنی اول (یعنی موضوع لہ) اور معنی ثانی (یعنی غیر موضوع لہٗ) کے درمیان کوئی نہ کوئی علاقہ ہو۔
فائدہ: مشترک کی تعریف میں لکل معنی کا لفظ لا کر حقیقت اور مجاز کو خارج کر دیا۔ کیونکہ حقیقت اور مجاز میں لفظ ہر معنی کیلئے وضع نہیں کیا جاتا۔ ابتداءً کا لفظ لا کر منقول کو خارج کر دیا۔ کیونکہ منقول کے بھی معنی مستعمل فیہ کثیر ہوتے ہیں۔ اور وہ ہر معنی کیلئے علیحدہ علیحدہ وضع کیا جاتا ہے۔ لیکن ابتداء نہیں بلکہ بواسطہ نقل کے۔ بوضع علحدۃ علیحدہ کا لفظ لا کر ان اسماء کو نکال دیا جن کی وضع عام ہے اور موضوع لہ خاص۔ جیسے اسماء اشارہ۔

فائدہ: لاجل مناسبة.[1] اگر معنی اول منقول عنہ اور معنی ثانی منقول الیہ کے درمیان کوئی مناسبت ہو تو منقول اور اگر کوئی مناسبت نہ ہو تو اسے اصطلاح میں مرتجل کہتے ہیں۔ جیسے جعفر کا اصلی معنی نہرِ صغیر ہے اور پھر اسے عَلَم بنادیا گیا ہے انسان کا بغیر کسی مناسبت کے اور صحیح یہ ہے کہ مرتجل اور منقول آپس میں قسیم ہیں۔

فائدہ: اشتھر: معنی ثانی میں مشہور ہونے کی صورت یہ ہے کہ جب اس لفظ کو بلا قرینہ ذکر کیا جائے تو اس سے متبادر معنیِ ثانی ہو۔ لہٰذا و مامن دابۃٍ فی الارض الخ سے اعتراض کرنا درست نہیں، اس لئے کہ یہاں لفظ دابۃ دو قرینوں کی بنا پر اپنے اصلی معنی میں استعمال ہوا ہے، ایک قرینہ تو یہ ہے کہ یہاں لفظ دابۃ نکرہ تحت النفی واقع ہے اور نکرہ تحت النفی عموم کا فائدہ دیتا ہے اور دوسرا قرینہ مِن استغراقیہ ہے اور مِن استغراقیہ بھی مفید عموم ہوتا ہے۔

قولہ۔ المنقول بالنظر: یہاں سے مصنفؒ منقول کی قسمیں بیان فرمارہے ہیں، منقول کی ناقل کے اعتبار سے تین قسمیں ہیں:

نمبر۱: منقول عرفی: وہ منقول ہے جس کے نقل کرنے والے عام لوگ ہوں جیسے لفظ دابۃ اصل میں تو وضع کیا گیا ہر اس چیز کیلئے جو زمین پر چلے خواہ وہ دو ٹانگوں والا ہو یا چار ٹانگوں والا یا اس کی کوئی ٹانگ بھی نہ ہو پھر عام لوگوں نے اس کو نقل کیا گھوڑے کیلئے یا چوپائے کیلئے، اب یہ دوسرے معنی میں اتنا مشہور ہو گیا کہ جب اسے مطلق ذکر کیا جائے تو دوسرا معنی ہی ذہن میں آجاتا ہے۔

نمبر۲: منقول شرعی: وہ منقول ہے جس کے نقل کرنے والے ارباب شرع ہوں جیسے لفظ صلوۃ اصل میں وضع کیا گیا دعا کیلئے پھر ارباب شرع نے اسے نقل کیا ہے ارکان مخصوصہ کی طرف یعنی نماز کی طرف اب لفظ صلوۃ دوسرے معنی میں اتنا مشہور ہو گیا کہ جب اسے مطلق ذکر کیا جائے تو دوسرا معنی ہی ذہن میں آجاتا ہے۔

نمبر۳: منقول اصطلاحی: وہ منقول ہے جس کے نقل کرنے والے مخصوص لوگ ہوں اور مخصوص جماعت ہو۔ جیسے لفظ اسم اصل میں تو بلندی کے معنی میں تھا۔ پھر نحویوں نے اسے مخصوص

[1] پھر مناسبت تشبیہ والی ہوگی یا غیر تشبیہ والی ہوگی تفصیل مطولات میں۔

کلمہ کی طرف منتقل کر دیا یعنی ایسے کلمہ کی طرف جو مستقل بالمفہومیت ہو اور اسکا معنی تینوں زمانوں میں سے کسی زمانہ کے ساتھ مقترن نہ ہو۔

فصل: اِنْ کَانَ اللَّفْظُ مُتَعَدِّدًا وَالْمَعْنٰی وَاحِدًا یُسَمّٰی مُرَادِفاً کَالْاَسَدِ وَاللَّیْثِ وَالْغَیْمِ وَالْغَیْثِ.

ترجمہ : اگر لفظ کئی ہوں اور معنی ایک ہو تو نام رکھا جاتا ہے اس کا مرادف جیسے اسد اور لیث اور غیم اور غیث۔

تشریح

اس سے پہلی فصل میں مصنفؒ نے بیان کیا تھا کہ لفظ ایک ہو اور معنی کئی ہوں اور اس فصل میں بیان فرمارہے ہیں کہ لفظ کئی ہوں اور معنی ایک ہو۔ اگر لفظ کئی ہوں اور معنی ایک ہو تو ہر لفظ دوسرے کا مرادف کہلاتا ہے اور ان دونوں کے درمیان جو نسبت ہوتی ہے اسے ترادف کہتے ہیں جیسے اسد، لیث کا مرادف ہے اور غیم سحاب کا اور غیث، مطر کا۔

فائدہ: مثالیں دینے میں مصنفؒ سے تسامح ہوا ہے غیث کا مرادف مطر ہے غیم نہیں اور غیم کا مرادف سحاب ہے غیث نہیں۔

مرادف کی وجہ تسمیہ: مرادف بنا ہے مرادفة سے جس کا معنی ہے ایک آدمی کا دوسرے آدمی کے پیچھے سوار ہونا کسی ایک سواری پر، تو گویا کہ دونوں لفظ سوار ہیں اور معنی سواری ہے۔ اس لیے ایسے دو لفظوں کو ایک دوسرے کا مرادف [1] کہتے ہیں۔

[1] فائدہ: ترادف کی شرائط: ترادف اس وقت ہوگا جب چار شرطیں پائی جائیں (۱) دونوں الفاظ موضوع ہوں مہمل نہ ہوں۔ اگر کوئی ایک لفظ مہمل ہو تو ترادف نہ ہوگا جیسے "پانی وانی" اس میں 'وانی' مہمل ہے اس لئے اس کو ترادف نہیں کہتے (۲) دونوں لفظ مختلف ہوں ایک ہی لفظ کا تکرار نہ ہو۔ اگر ایک لفظ کا تکرار ہے تو ترادف نہ ہوگا اس سے تاکید لفظی خارج ہوگئی جیسے ضَرَبَ ضَرَبَ زید یا ضَرَب زید زید. اس میں ایک ہی لفظ کا تکرار ہے (۳) دونوں لفظوں میں سے کسی ایک کو مقدم یا مؤخر کرنا لازمی نہ ہو۔ اس سے تاکید معنوی خارج ہوگئی جیسے جاء زید نفسہ یہاں نفسہ اور زید سے مراد تو ایک ہی ہے لیکن نفسہ کو زید سے مؤخر کرنا ضروری ہے لہٰذا ان میں ترادف نہیں ہوگا (۴) ان دونوں کا مصداق بھی ایک ہو اور معنی بھی ایک ہو اگر مصداق تو ایک ہے مگر معنی ایک نہیں ہے تو ترادف نہیں ہوگا جیسے ناطق اور فصیح۔ ان دونوں کا مصداق تو ایک ہی ہے یعنی انسان مگر ناطق کا معنی ہے مطلقا بولنے والا اور فصیح کا معنی ہے فصاحت و بلاغت کے ساتھ بولنے والا ان کے درمیان ترادف نہیں ہوگا۔

فصل: اَلْمُرَكَّبُ قِسْمَانِ اَحَدُهُمَا اَلْمُرَكَّبُ التَّامُّ وَهُوَ مَا يَصِحُّ السُّكُوْتُ عَلَيْهِ كَزَيْدٌ قَائِمٌ وَثَانِيْهِمَا اَلْمُرَكَّبُ النَّاقِصُ وَهُوَ مَا لَيْسَ كَذٰلِكَ.

ترجمہ: مرکب کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک مرکب تام ہے اور وہ (وہ مرکب) ہے جس پر سکوت کرنا صحیح ہو جیسے زید قائم اور دوسرا مرکب ناقص ہے۔ اور وہ (وہ مرکب) ہے جو اس طرح نہ ہو۔

تشریح

مصنفؒ مفرد کی بحث سے فارغ ہونے کے بعد مرکب کی بحث شروع کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ مرکب کی دو قسمیں ہیں: مرکب تام، مرکب ناقص

مرکب تام: وہ مرکب ہے جس پر سکوت کرنا صحیح ہو۔ یعنی وہ مرکب جو افادہ میں کسی اور لفظ کا اس طرح محتاج نہ ہو جس طرح مسند الیہ مسند کا محتاج ہوتا ہے یا مسند مسند الیہ کا محتاج ہوتا ہے۔ یا یوں کہیں کہ جب بات کہنے والا بات کہہ چکے تو سننے والے کو گذشتہ واقعہ کی خبر یا کسی چیز کی طلب معلوم ہو۔ جیسے زید قائم۔

مرکب ناقص: وہ مرکب ہے جس پر سکوت کرنا صحیح نہ ہو یعنی وہ اپنے افادہ میں کسی اور لفظ کا اس طرح محتاج ہو جس طرح مسند الیہ مسند کا اور مسند مسند الیہ کا محتاج ہوتا ہے یعنی جب بات کہنے والا بات کہہ چکے تو سننے والے کو نہ گذشتہ واقعہ کی خبر معلوم ہو نہ کسی چیز کی طلب، جیسے غلام زید۔

قوله : فصل اَلْمُرَكَّبُ التَّامُّ ضَرْبَانِ يُقَالُ لِاَحَدِهِمَا الْخَبَرُ وَالْقَضِيَّةُ وَهُوَ مَا قُصِدَ بِهِ الْحِكَايَةُ وَيَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَالْكِذْبَ وَيُقَالُ لِقَائِلِهِ اِنَّهٗ صَادِقٌ فِيْهِ اَوْ كَاذِبٌ نَحْوُ اَلسَّمَاءُ فَوْقَنَا وَالْعَالَمُ حَادِثٌ فَاِنْ قِيْلَ قَوْلُنَا لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ قَضِيَّةٌ وَخَبَرٌ مَعَ اَنَّهٗ لَا يَحْتَمِلُ الْكِذْبَ قُلْتُ مُجَرَّدُ اللَّفْظِ يَحْتَمِلُهٗ وَاِنْ كَانَ بِالنَّظَرِ اِلٰى خُصُوْصِيَّةِ الْحَاشِيَتَيْنِ غَيْرَ مُحْتَمِلٍ لِلْكِذْبِ.

ترجمہ: مرکب تام دو قسموں پر ہے۔ ان میں سے ایک کو خبر اور قضیہ کہا جاتا ہے اور وہ وہ مرکب ہے جس کے ذریعے حکایت کا ارادہ کیا جائے اور سچ اور جھوٹ کا احتمال رکھتا ہو اور اس کے کہنے والے کو یہ کہا جائے کہ وہ اس میں سچا ہے یا جھوٹا۔ جیسے آسمان ہمارے اوپر ہے اور عالم حادث ہے۔ پس اگر تو کہے کہ لا الہ الا اللہ قضیہ اور خبر ہے حالانکہ یہ جھوٹ کا احتمال نہیں رکھتا تو

کلمہ کی طرف منتقل کر دیا یعنی ایسے کلمہ کی طرف جو مستقل بالمفہومیت ہو اور اسکا معنی تینوں زمانوں میں سے کسی زمانہ کے ساتھ مقترن نہ ہو۔

فصل: اِنْ كَانَ اللَّفْظُ مُتَعَدِّدًا وَالْمَعْنٰى وَاحِدًا يُسَمّٰى مُرَادِفًا كَالْاَسَدِ وَاللَّيْثِ وَالْغَيْمِ وَالْغَيْثِ.

ترجمہ: اگر لفظ کئی ہوں اور معنی ایک ہو تو نام رکھا جاتا ہے اس کا مرادف جیسے اسد اور لیث اور غیم اور غیث۔

تشریح

اس سے پہلی فصل میں مصنفؒ نے بیان کیا تھا کہ لفظ ایک ہو اور معنی کئی ہوں اور اس فصل میں بیان فرما رہے ہیں کہ لفظ کئی ہوں اور معنی ایک ہو۔ اگر لفظ کئی ہوں اور معنی ایک ہو تو ہر لفظ دوسرے کا مرادف کہلاتا ہے اور ان دونوں کے درمیان جو نسبت ہوتی ہے اسے ترادف کہتے ہیں جیسے اسد، لیث کا مرادف ہے اور غیم سحاب کا اور غیث، مطر کا۔

فائدہ: مثالیں دینے میں مصنفؒ سے تسامح ہوا ہے غیث کا مرادف مطر ہے غیم نہیں اور غیم کا مرادف سحاب ہے غیث نہیں۔

مرادف کی وجہ تسمیہ: مرادف بنا ہے مرادفة سے جس کا معنی ہے ایک آدمی کا دوسرے آدمی کے پیچھے سوار ہونا کسی ایک سواری پر، تو گویا کہ دونوں لفظ سوار ہیں اور معنی سواری ہے۔ اس لیے ایسے دو لفظوں کو ایک دوسرے کا مرادف[1] کہتے ہیں۔

---

[1] فائدہ: ترادف کی شرائط: ترادف اس وقت ہوگا جب چار شرطیں پائی جائیں (۱) دونوں الفاظ موضوع ہوں مہمل نہ ہوں۔ اگر کوئی ایک لفظ مہمل ہو تو ترادف نہ ہوگا جیسے ''پانی وانی'' اس میں 'وانی' مہمل ہے اس لئے اس کو ترادف نہیں کہتے (۲) دونوں لفظ مختلف ہوں ایک ہی لفظ کا تکرار نہ ہو۔ اگر ایک لفظ کا تکرار ہے تو ترادف نہ ہوگا اس سے تاکید لفظی خارج ہوگئی جیسے ضَرَبَ ضَرَبَ زید یا ضَرَب زید زید. اس میں ایک ہی لفظ کا تکرار ہے (۳) دونوں لفظوں میں سے کسی ایک کو مقدم یا مؤخر کرنا لازمی نہ ہو۔ اس سے تاکید معنوی خارج ہوگئی جیسے جاء زید نفسه یہاں نفسه اور زید سے مراد تو ایک ہی ہے لیکن نفسه کو زید سے مؤخر کرنا ضروری ہے لہٰذا ان میں ترادف نہیں ہوگا (۴) ان دونوں کا مصداق بھی ایک ہو اور معنی بھی ایک ہو اگر مصداق تو ایک ہے مگر معنی ایک نہیں ہے تو ترادف نہیں ہوگا جیسے ناطق اور فصیح۔ ان دونوں کا مصداق تو ایک ہی ہے یعنی انسان مگر ناطق کا معنی ہے مطلقا بولنے والا اور فصیح کا معنی ہے فصاحت و بلاغت کے ساتھ بولنے والا ان کے درمیان ترادف نہیں ہوگا۔

فصل: اَلْمُرَكَّبُ قِسْمَانِ اَحَدُهُمَا اَلْمُرَكَّبُ التَّامُّ وَهُوَ مَا يَصِحُّ السُّكُوْتُ عَلَيْهِ كَزَيْدٌ قَائِمٌ وَثَانِيْهِمَا اَلْمُرَكَّبُ النَّاقِصُ وَهُوَ مَا لَيْسَ كَذَالِكَ.

ترجمہ: مرکب کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک مرکب تام ہے اور وہ (وہ مرکب) ہے جس پر سکوت کرنا صحیح ہو جیسے زید قائم اور دوسرا مرکب ناقص ہے۔ اور وہ (وہ مرکب) ہے جو اس طرح نہ ہو۔

تشریح

مصنفؒ مفرد کی بحث سے فارغ ہونے کے بعد مرکب کی بحث شروع کررہے ہیں، فرماتے ہیں کہ مرکب کی دو قسمیں ہیں: مرکب تام، مرکب ناقص

مرکب تام: وہ مرکب ہے جس پر سکوت کرنا صحیح ہو۔ یعنی وہ مرکب جو افادہ میں کسی اور لفظ کا اس طرح محتاج نہ ہو جس طرح مسند الیہ مسند کا محتاج ہوتا ہے یا مسند مسند الیہ کا محتاج ہوتا ہے۔ یا یوں کہیں کہ جب بات کہنے والا بات کہہ چکے تو سننے والے کو گذشتہ واقعہ کی خبر یا کسی چیز کی طلب معلوم ہو۔ جیسے زید قائم.

مرکب ناقص: وہ مرکب ہے جس پر سکوت کرنا صحیح نہ ہو یعنی وہ اپنے افادہ میں کسی اور لفظ کا اس طرح محتاج ہو۔ جس طرح مسند الیہ مسند کا اور مسند مسند الیہ کا محتاج ہوتا ہے یعنی جب بات کہنے والا بات کہہ چکے تو سننے والے کو نہ گذشتہ واقعہ کی خبر معلوم ہو نہ کسی چیز کی طلب، جیسے غلام زید.

قولہ: فصل اَلْمُرَكَّبُ التَّامُّ ضَرْبَانِ يُقَالُ لِاَحَدِهِمَا الْخَبَرُ وَالْقَضِيَّةُ وَهُوَ مَا قُصِدَ بِهِ الْحِكَايَةُ وَيَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَالْكِذْبَ وَيُقَالُ لِقَائِلِهِ اِنَّهٗ صَادِقٌ فِيْهِ اَوْ كَاذِبٌ نحوُ اَلسَّمَاءُ فَوْقَنَا وَالْعَالَمُ حَادِثٌ فَاِنْ قِيْلَ قَوْلُنَا لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ قَضِيَّةٌ وَخَبَرٌ مَعَ اَنَّهٗ لا يَحْتَمِلُ الْكِذْبَ قُلْتُ مُجَرَّدُ اللَّفْظِ يَحْتَمِلُهٗ وَاِنْ كَانَ بِالنَّظَرِ اِلٰى خُصُوْصِيَّةِ الْحَاشِيَتَيْنِ غَيْرَ مُحْتَمِلٍ لِلْكِذْبِ.

ترجمہ: مرکب تام دو قسموں پر ہے۔ ان میں سے ایک کو خبر اور قضیہ کہا جاتا ہے اور وہ وہ مرکب ہے جس کے ذریعے حکایت کا ارادہ کیا جائے اور سچ اور جھوٹ کا احتمال رکھتا ہو اور اس کے کہنے والے کو یہ کہا جائے کہ وہ اس میں سچا ہے یا جھوٹا۔ جیسے آسمان ہمارے اوپر ہے اور عالم حادث ہے۔ پس اگر تو کہے کہ لا الہ الا اللہ قضیہ اور خبر ہے حالانکہ یہ جھوٹ کا احتمال نہیں رکھتا تو

میں کہتا ہوں کہ محض لفظ اس کا احتمال رکھتا ہے اگرچہ حاشیتین کی خصوصیت کی طرف نظر کرتے ہوئے جھوٹ کا محتمل نہیں۔

تشریح

اس عبارت میں مصنف مرکب تام کی تقسیم فرمارہے ہیں۔فرماتے ہیں کہ مرکب تام کی دوقسمیں ہیں: ا۔ قضیہ اور خبر ۲۔انشاء

قضیہ اور خبر: وہ مرکب ہے جس کے ذریعے حکایت کا ارادہ کیا جائے یعنی کسی گذشتہ بات کی نقل کا ارادہ کیا جائے اور سچ اور جھوٹ کا احتمال رکھتا ہو اور اس کے کہنے والے کو سچا یا جھوٹا کہا جاسکتا ہو۔جیسے آسمان ہمارے اوپر ہے اور عالم حادث ہے۔

فان قیل الخ: یہاں سے مصنف علام ایک سوال کو نقل کر کے قلت سے اس کا جواب دے رہے ہیں۔

سوال: قضیہ کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں کیونکہ لا اله الا اللہ قضیہ ہے حالانکہ یہ کذب کا محتمل نہیں؟

جواب: قضیہ کی تعریف میں احتمال صدق اور کذب سے مراد یہ ہے کہ قضیہ اپنے نفس مفہوم کے اعتبار سے صدق وکذب کا احتمال رکھتا ہو قطع نظر امور خارجیہ (دلائل خارجی اور قرائن) کے، تو یہاں لا اله الا اللہ بھی اپنے نفس مفہوم کے اعتبار سے صدق وکذب کا احتمال رکھتا ہے لیکن حاشیتین (متکلم اور خارج) کی خصوصیت کی وجہ سے اس کے اندر سے کذب کا احتمال ختم ہوا ہے یعنی ایک تو متکلم کے صادق ہونے کی وجہ سے اور دوسرے توحید پر دلالت کرنے والے خارجی دلائل کی وجہ سے اس سے کذب کا احتمال ختم ہوا۔فلا اشکال۔

قوله: وَيُقَالُ لِثَانِي الْقِسْمَيْنِ الْاِنْشَاءُ وَالْاِنْشَاءُ اَقْسَامٌ اَمْرٌ وَ نَهْيٌ وتَمَنٍّ وَ تَرَجٍّ وَاِسْتِفْهَامٌ وَنِدَاءٌ.

ترجمہ: ان قسموں میں سے دوسری کو انشاء کہا جاتا ہے۔اور انشاء کی کئی قسمیں ہیں: امر، نہی، تمنی، ترجی، استفہام، نداء۔

تشریح

انشاء: وہ مرکب ہے جس سے حکایت کا ارادہ نہ کیا جائے اور وہ سچ اور جھوٹ کا احتمال نہ رکھتا ہو اور جس کے کہنے والے کو سچا یا جھوٹا نہ کہا جا سکتا ہو۔

انشاء کی چند قسمیں ہیں: امر، نہی، تمنی، ترجی، استفہام، نداء۔

امر: ما وضع لطلب الفعل عل سبيل الاستعلاء۔ وہ مرکب ہے جو علی سبیل الاستعلاء فاعلِ مخاطب سے طلب فعل کیلئے وضع کیا گیا ہو جیسے اِضرِبْ۔

نہی: ما وضع لطلب الكف على سبيل الاستعلاء۔ وہ مرکب ہے جو علی سبیل الاستعلاء فاعلِ مخاطب سے طلبِ کف کیلئے وضع کیا گیا ہو جیسے لَا تَضرِبْ۔

تمنی: هو طلب حصول شئ على سبيل المحبة سواء كان ذلك الشئ ممكنا او غير ممكن۔ وہ علی سبیل المحبت کسی شئی کے حصول کا طلب کرنا ہے خواہ وہ شئی ممکن ہو یا غیر ممکن۔

ترجی: هو طلب حصول شيء ممكن على سبيل المحبة۔ وہ علی سبیل المحبت کسی شیء ممکن کے حصول کا طلب کرنا ہے۔

استفہام: ما يدل على طلب الفهم (هو ما وضع لطلب الفهم) وہ مرکب ہے جو طلب فہم پر دلالت کرے یا طلب فہم کیلئے وضع کیا گیا ہو۔

نداء: ما وضع لطلب الاقبال۔ وہ مرکب ہے جو توجہ حاصل کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہو۔

فائدہ: ان مذکورہ چھ اقسام کے علاوہ عقود۔ عرض۔ تعجب اور قسم بھی انشاء کی اقسام ہیں۔

فصل: اَلْمُرَكَّبُ النَّاقِصُ عَلٰى اَنْحَاءٍ مِنْهَا اَلْمُرَكَّبُ الْإِضَافِيُّ كَغُلَامِ زَيْدٍ وَمِنْهَا اَلْمُرَكَّبُ التَّوصِيفِيُّ كَالرَّجُلِ الْعَالِمِ وَمِنْهَا اَلْمُرَكَّبُ التَّقْيِيْدِيُّ كَفِي الدَّارِ وَهٰهُنَا قَدْ تَمَّ بَحْثُ الْاَلْفَاظِ وَالْاٰنَ نُرْشِدُكَ اِلٰى بَحْثِ الْمَعَانِيْ.

ترجمہ: مرکب ناقص چند قسم پر ہے۔ ان میں سے ایک مرکب اضافی ہے جیسے غلام زید۔ ان میں سے دوسرا مرکب توصیفی ہے جیسے الرجل العالم اور ان میں سے مرکب غیر تقییدی ہے۔ جیسے فی الدار اور یہاں تحقیق پوری ہوئی الفاظ کی بحث۔ اور اب ہم آپ کی رہنمائی کرتے ہیں معانی کی بحث کی طرف۔

تشریح

اس عبارت میں مصنف مرکب ناقص کی تقسیم فرما رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ مرکب

ناقص کی اولاً دو قسمیں ہیں: مرکب تقییدی۔ مرکب غیر تقییدی

مرکب تقییدی: وہ مرکب ہے جس میں دوسرا جزء پہلے جزء کیلئے قید ہو۔ اور اس میں دونوں جزء تام الدلالت اور قابلِ اسناد ہوتے ہیں۔

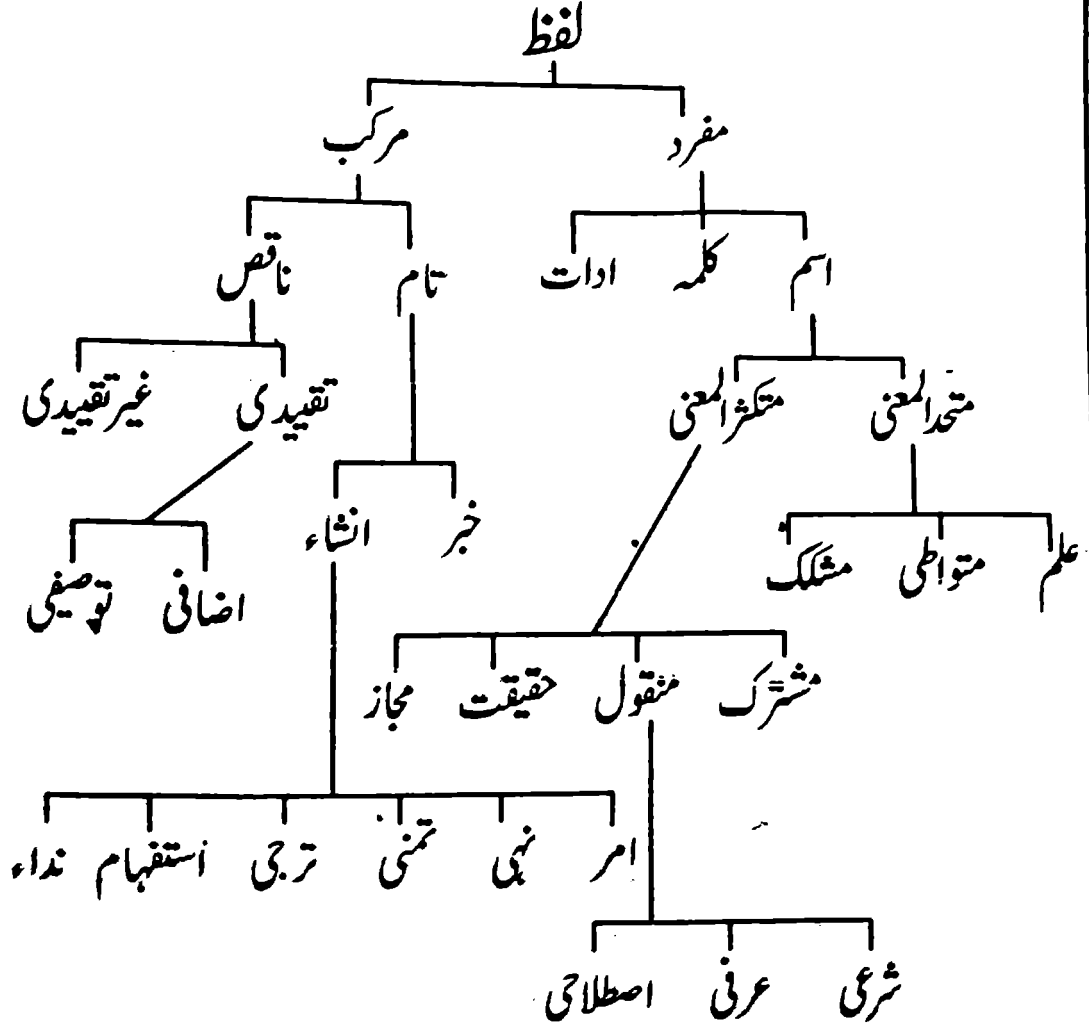
مرکب غیر تقییدی: وہ مرکب ہے جس میں دوسرا جزء پہلے جزء کیلئے قید نہ ہو جیسے فی الدار۔ اس میں ایک جزء غیر تام الدلالت اور نا قابلِ اسناد ہوتا ہے۔

مرکب تقییدی کی دو قسمیں ہیں: مرکب اضافی، مرکب توصیفی

مرکب اضافی: جیسے غلام زید اس میں زید غلام کیلئے قید ہے۔

مرکب توصیفی: جیسے الرجل العالم، اس میں عالم رجل کیلئے قید ہے۔

مرکب غیر تقییدی کی کئی اور اقسام بھی ہیں۔ مثلاً مرکب بنائی، مرکب منع صرف (مرکب امتزاجی)، مرکب صوتی۔ ہر ایک کی تعریف علم نحو سے معلوم ہوگی۔

لفظ کی تمام اقسام نقشہ ذیل سے معلوم کریں

فصل :اَلمَفهُومُ اَیْ مَا حَصَلَ فِی الذِّهْنِ قِسْمَانِ اَحدُهُما جزئیٌّ وَالثَّانِیْ کُلِیٌّ اَمَّا الْجُزئِیُّ فَهُوَ مَا یَمْنَعُ نَفسُ تَصوُّرِهٖ عَنْ صِدْقِهٖ عَلٰی کَثِیْرِیْن کزیْدٍ وَعَمْرٍو وَهٰذَا الْفَرَسِ وَهٰذَا الجِدَارِ وَاَمَّا الْکُلِیُّ فَهُوَ مَا لا یَمْنَعُ نَفسُ تَصوُّرِهٖ عَنْ وُقُوْعِ الشِّرْکَةِ فِیْهِ وَعَنْ صِدْقِهٖ عَلٰی کَثِیْرِیْنَ کَالْاِنْسَانِ وَالْفَرسِ وَقَدْ یُفسَّرُ الْکُلِیُّ وَالْجُزئِیُّ بِتَفسِیْرَیْنِ اٰخرَیْنِ اَمَّا الْکُلِیُّ فَهُوَ مَا جَوَّزَالْعَقلُ تَکَثُّرَهٗ مِنْ حَیْثُ تَصوُّرِهٖ وَاَمَّا الْجُزئِیُّ فَهُوَ مَا لا یَکُوْنُ کَذٰلِکَ.

ترجمه : مفہوم یعنی وہ جو ذہن میں حاصل ہو دو قسموں پر ہے۔ ان میں سے ایک جزئی ہے اور دوسرا کلی ہے۔ بہر حال جزئی پس وہ، وہ مفہوم ہے کہ اس کا نفس تصور کثیرین پر اس کے صادق آنے سے مانع ہو۔ جیسے زید، عمر، ھذا الفرس، ھذا الجدار۔ اور بہر حال کلی تو وہ، وہ مفہوم ہے کہ اس کا نفس تصور اس میں شرکت کے واقع ہونے سے اور کثیرین پر اسکے صادق آنے سے مانع نہ ہو جیسے انسان اور فرس اور کبھی کلی اور جزئی کی ایک اور تفسیر کی جاتی ہے (اور وہ یہ ہے) بہر حال کلی پس وہ، وہ مفہوم ہے کہ اس کے تکثر کو عقل جائز رکھے اسکے تصور کے اعتبار سے۔ اور رہی جزئی تو وہ، وہ مفہوم ہے جو اس طرح نہ ہو۔

تشریح

اس عبارت میں مصنف ؒ مفہوم کی تعریف اور اس کی تقسیم بیان فرما رہے ہیں جو کہ مقصود بالذات بحث ہے۔

مفہوم: وہ ہے جو ذہن میں حاصل ہو۔ (خواہ بالفعل حاصل ہو یا بالفعل حاصل نہ ہو بلکہ بالقوۃ حاصل ہو) جیسے جب ہم لفظ سلیم دیکھتے ہیں تو اس سے ہمارے ذہن میں سلیم کا مفہوم[1] آجاتا ہے

---

[1] جو چیز ذہن میں آئے اس کے کئی نام ہیں ۱۔ مفہوم اس اعتبار سے کہ وہ لفظ سے سمجھا جا رہا ہے ۲۔ معنی اس اعتبار سے کہ اس کا لفظ سے ارادہ کیا جاتا ہے ۳۔ مطلوب اس اعتبار سے کہ لفظ سے اسے طلب کیا جاتا ہے ۴۔ معلوم اس اعتبار سے کہ وہ لفظ سے جانا جاتا ہے ۵۔ مدلول اس اعتبار سے کہ لفظ اس پر دلالت کرتا ہے ۶۔ مُسمّی اس اعتبار سے کہ لفظ کو اس کے لئے مقرر کیا جاتا ہے ۷۔ موضوع لہٗ اس اعتبار سے کہ لفظ کی اس کیلئے وضع کی جاتی ہے تو ان تمام کے درمیان ذاتا کوئی فرق نہیں بلکہ اعتباری فرق ہے۔

پھر مفہوم کی دو قسمیں ہیں۔کلی۔جزئی۔

کلی: وہ مفہوم ہے کہ (خارج سے قطع نظر) اس کا نفس تصور اس کے اندر شرکت کے واقع ہونے سے مانع نہ ہو اور اس کا محض تصور اس کے کثیرین پر صادق آنے سے مانع نہ ہو جیسے انسان کہ یہ ایک ایسا لفظ ہے کہ اس کے مفہوم ''حیوان ناطق'' کا محض تصور اس کے کثیرین پر صادق آنے سے مانع نہیں اور اسی طرح الفرس ایسا لفظ ہے کہ اس کا مفہوم حیوان صاہل ہے جس کا نفس تصور اس میں شرکت کے واقع ہونے سے مانع نہیں ہے بلکہ افراد کثیرہ پر صادق آتا ہے۔

جزئی: وہ مفہوم ہے کہ (خارج سے قطع نظر) اس کا نفس تصور اس کے اندر شرکت کے واقع ہونے سے مانع ہو اور اسکے کثیرین پر صادق آنے سے مانع ہو جیسے زید یہ ایک ایسا لفظ ہے کہ اس کے مفہوم ''ماہیت انسانیہ مع التشخص'' کا محض تصور اس کے کثیرین پر صادق آنے سے مانع ہے بلکہ صرف ایک فرد ذات زید پر صادق آتا ہے اور اسی طرح ھذا الجدار کے مفہوم کا نفس تصور اس کے افراد کثیرہ پر صادق آنے سے مانع ہے۔

وقد يفسر الخ: کبھی کلی اور جزئی کی ایک اور تفسیر کی جاتی ہے۔

کلی: وہ مفہوم ہے کہ عقل اس کے تکثر کو یعنی کثیر افراد پر صادق آنے کو جائز رکھے اس کے نفس تصور کے اعتبار سے اگرچہ خارج میں اس کا کوئی فرد بھی نہ ہو، جیسے لا شیٔ۔

جزئی: وہ مفہوم ہے کہ عقل اس کے تکثر کو یعنی کثیر افراد پر صادق آنے کو جائز نہ رکھے، اس کے نفسِ تصور کے اعتبار سے جیسے زید، عمرو، بکر، هذالجدار۔

کلی اور جزئی کی تعریف میں نفس تصور یا من حیث تصورہ کی قید کا فائدہ:

بہت سی کلیات ایسی ہیں جن کا خارج میں کوئی فرد نہیں جیسے لاشئی اور بہت سی کلیات ایسی ہیں جن کا خارج میں صرف ایک فرد ہے جیسے واجب تعالیٰ۔اگر ہم کلی اور جزئی کی تعریف میں نفس تصور کی قید نہ لگاتے تو یہ کلیات جزئیات میں شامل ہو جاتیں۔تو کلی کی تعریف جامع نہ رہتی اور جزئی کی تعریف مانع نہ رہتی۔تو کلی کی تعریف کو جامع اور جزئی کی تعریف کو مانع بنانے کیلئے ہم نے نفس تصور کی قید کا اضافہ کیا۔

فائدہ نمبر۱: کلی اور جزئی کی تعریف سے معلوم ہوا کہ کلیت اور جزئیت کا مدار مفہوم کے نفس تصور یعنی وجود ذہنی پر ہے، وجود خارجی پر نہیں۔ بلکہ وجودِ خارجی کے اعتبار سے تو بہت سی کلیات ایسی ہیں کہ ان کا خارج میں کوئی فرد ہی نہیں بلکہ خارج میں کسی فرد کا ہونا ممتنع ہے، جیسے شریک باری تعالیٰ، لاموجود وغیرہ۔ البتہ یہ اپنے مفہوم کے نفسِ تصور کے اعتبار سے کلی ہیں۔ فافہم۔

فائدہ نمبر۲: فرض کے دو معنی آتے ہیں تجویزِ عقل، تقدیرِ عقل۔

تجویزِ عقل کا مطلب یہ ہے کہ عقل کسی چیز کو جائز قرار دیدے واقع کا لحاظ کرتے ہوئے یعنی عقل کسی چیز کو فرض کرے اور اسے جائز بھی قرار دے جیسے عقل انسان کے تکثر کو جائز کرے تو چونکہ یہ عقلاً جائز بھی ہے تو اسے فرض بمعنی تجویزِ عقل کہتے ہیں اور تقدیرِ عقل کا مطلب یہ ہے کہ عقل کسی چیز کو مان لے واقع کا لحاظ کیے بغیر۔ یعنی ایسی چیز کو مان لے جو نفس الامر میں محال ہو، لیکن اسے جائز قرار نہ دے، بلکہ اعتبار محض ہو جیسے عقل یہ فرض کرے کہ رات کو سورج ہوتا ہے لیکن جائز قرار نہ دے تو یہاں کلی اور جزئی کی تعریف میں فرض سے مراد تجویزِ عقل ہے نہ کہ تقدیرِ عقل۔ اس لئے کہ محال کو مان لینا محال نہیں ہوتا، لیکن محال کو جائز قرار دینا محال ہوتا ہے۔ لہٰذا اب اس تقریر کے بعد یہ اعتراض نہیں ہوگا کہ جزئی کا ہر فرد کلی ہو جائے گا، اس لئے کہ ہر جزئی کے صدق علیٰ کثیرین کو عقل فرض کرسکتی ہے، کیونکہ جزئی کے تکثر کا عقل اعتبار تو کرسکتی ہے لیکن اسے جائز قرار نہیں دیتی۔ اس لئے ہر جزئی جزئی ہی رہے گی۔

فائدہ نمبر۳: کلیت اور جزئیت اصل میں مفہوم کی صفتیں ہیں لیکن بعض دفعہ تبعاً ان کو لفظ کی صفتیں بنادیا جاتا ہے۔ اور جس طرح کہ افراد اور ترکیب اصل میں تو لفظ کی صفتیں ہیں لیکن بعض دفعہ ان کو تبعاً مفہوم کی صفتیں بنادیا جاتا ہے جیسے الكلمة لفظ وضع لمعنى مفرد میں اِفراد کو لفظ کی صفت بنایا گیا ہے۔

کلی اور جزئی کی وجہ تسمیہ: کلی جزئی کا جزء ہوتی ہے غالباً جیسے انسان زید کا جزء ہے کیونکہ زید کی حقیقت ماہیت انسانیہ مع التشخص ہے۔ اور حیوان انسان کا جزء ہے کیونکہ انسان کی حقیقت حیوان و ناطق کا مجموعہ ہے۔ پس گویا کہ جزئی کل ہے اور کلی جزء اور پھر کسی شے کا کلی ہو:

جزئی (جو کہ کل ہے) کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ پس جو شئی منسوب الی الجزئی ہوگی، گویا کہ وہ منسوب الی الکل ہے (کیونکہ جزئی کلی کا کل ہے) اور منسوب الی الکل کلی کہلائے گی۔ اسی طرح کسی شئی کا جزئی ہونا کلی کے اعتبار سے ہوتا ہے، پس جو شئی منسوب الی الکلی ہوگی تو وہ منسوب الی الجزء ہوگی (کیونکہ کلی جزئی کا جزء ہے) اور منسوب الی الجزء جزئی کہلائے گی۔

فائدہ: اعتراض: منطقی حضرات کلی سے بحث کرتے ہیں، جزئی سے بحث کیوں نہیں کرتے؟

جواب: (۱) جزئیات لا متناہی ہیں، ان کا احاطہ اور ان میں سے ہر ایک کے ساتھ بحث کرنا ممکن نہیں اور اگر بعض سے بحث کریں اور بعض سے بحث نہ کریں تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اس لئے منطقی ان سے بحث ہی نہیں کرتے اور اس کے برعکس کلیاں محدود ہیں اور ان سے بحث کرنا ممکن ہے۔

جواب (۲): جزئی ایک حالت پر نہیں رہتی بلکہ اس میں تغیر ہوتا رہتا ہے اس لئے اس سے بحث کرنا ممکن نہیں جیسے زید پہلے نطفہ تھا پھر رحم مادر میں جا کر جنین ہوا پھر طفل ہوا پھر جوان ہوا پھر بوڑھا ہوا، پھر مر کر میت ہوگیا۔

فصل: اَلْكُلِّيُّ اَقْسَامٌ اَحَدُهَا مَا يَمْتَنِعُ وُجُوْدُ اَفْرَادِهٖ فِي الْخَارِجِ كَاللَّاشَيْءِ وَاللَّا مُمْكِنِ وَاللَّامَوْجُوْدِ وَثَانِيْهَا مَا يُمْكِنُ اَفْرَادُهٗ وَلَمْ تُوْجَدْ كَالْعُنْقَاءِ وَجَبَلٍ مِّنَ الْيَاقُوْتِ وَثَالِثُهَا مَا اَمْكَنَتْ اَفْرَادُهٗ وَلَمْ تُوْجَدْ مِنْ اَفْرَادِهٖ اِلَّا فَرْدٌ وَاحِدٌ كَالشَّمْسِ وَالْوَاجِبِ تَعَالٰى وَرَابِعُهَا مَا وُجِدَتْ لَهٗ اَفْرَادٌ كَثِيْرَةٌ اِمَّا مُتَنَاهِيَةٌ كَالْكَوَاكِبِ السَّيَّارَةِ فَاِنَّهَا سَبْعٌ اَلشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالْمِرِّيْخُ وَالزُّهْرَةُ الزُّحَلُ وَعُطَارِدُ وَالْمُشْتَرِيْ اَوْ غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ كَاَفْرَادِ الْاِنْسَانِ وَالْفَرَسِ وَالْغَنَمِ وَالْبَقَرِ۔

ترجمہ: کلی کی چند قسمیں ہیں ان میں سے ایک وہ ہے کہ خارج میں اس کے افراد کا وجود ممتنع ہو۔ جیسے لا شئ، لاممکن اور لا موجود۔ ان میں سے دوسری وہ ہے کہ اس کے افراد کا (وجود) ممکن ہو اور (لیکن) نہ پائے جائیں جیسے عنقاء اور جبل یاقوت۔ ان میں سے تیسری وہ ہے کہ اس کے افراد کا (وجود) ممکن ہو (لیکن) پایا نہ جاتا ہو اس کے افراد میں سے مگر ایک فرد جیسے الشمس اور واجب تعالی اور ان میں سے چوتھا وہ

ہے کہ اس کے کثیر افراد پائے جاتے ہوں پھر وہ یا متناہی ہوکر ہوں گے جیسے کواکب سیارہ، اس لیے کہ وہ سات ہیں۔ الشّمس، القمر، المریخ، الزھر، الزحل، عطارد اور مشتری یا غیر متناہی ہوکر جیسے انسان کے افراد اور فرس اور غنم اور بقر کے افراد۔

تشریح

اس عبارت میں مصنفؒ کلی کی تعریف کے بعد وجود خارجی کے اعتبار سے اس کی تقسیم فرمارہے ہیں۔ لیکن اس سے قبل بطور تمہید کے یہ سمجھ لیں کہ دنیا کی تمام اشیاء تین اقسام میں منحصر ہیں ۱۔ واجب الوجود جس کا نہ ہونا محال اور ہونا ضروری ہو جیسے ذاتِ باری تعالیٰ ۲۔ ممتنع الوجود جس کا ہونا محال اور نہ ہونا ضروری ہو جیسے شریک باری تعالیٰ ۳۔ ممکن الوجود جو موجود بھی ہوسکتا ہو اور معدوم بھی یعنی نہ عدم ضروری ہو اور نہ ہی وجود جیسے انسان۔

کلی کی وجود خارجی کے اعتبار سے چھ قسمیں ہیں۔ جن کی وجہ حصر یہ ہے۔ کلی دو حال سے خالی نہیں ممتنع الوجود ہوگی یا ممکن الوجود ہوگی۔ اگر ممتنع الوجود ہو تو یہ پہلی قسم ہے جیسے لا شئ اور اگر ممکن الوجود ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں خارج میں اس کا کوئی فرد پایا جاتا ہوگا یا نہیں پایا جاتا ہوگا اگر خارج میں اس کا کوئی فرد نہ پایا جائے تو یہ دوسری قسم ہے جیسے عنقاء، جبل یاقوت اور اگر خارج میں کوئی فرد پایا جائے تو پھر دو حال سے خالی نہیں ایک فرد پایا جاتا ہوگا یا کثیر افراد پائے جاتے ہوں گے، اگر ایک فرد پایا جائے تو پھر وہ دو حال سے خالی نہیں دوسرے کا امکان ہوگا یا نہیں ہوگا اگر دوسرے کا امکان ہو تو یہ تیسری قسم ہے جیسے سورج۔ اگر دوسرے کا امکان نہ ہو تو یہ چوتھی قسم ہے جیسے واجب تعالیٰ اور اگر کثیر افراد پائے جاتے ہوں تو پھر وہ دو حال سے خالی نہیں متناھی ہوں گے یا غیر متناھی ہوں گے۔ متناھی ہوں تو یہ پانچویں قسم ہے جیسے کواکب سیارہ کیونکہ وہ سات ہیں: سورج، چاند، مریخ، زہرہ، زحل، عطارد، مشتری اور غیر متناھی ہوں تو یہ چھٹی قسم ہے جیسے انسان، فرس، غنم کہ ان کے افراد غیر متناھی ہیں۔ تو اس طرح کلی کی وجود خارجی کے اعتبار سے چھ قسمیں ہوئیں، اور وہ یہ ہیں:

نمبر۱: وہ کلی ہے جس کا خارج میں وجود ممتنع ہو یعنی ذہن میں تو اس کے کثیر افراد ہوں لیکن خارج میں اس کے کسی فرد کا وجود ممتنع ہو۔ جیسے شریک باری تعالیٰ۔

نمبر۲: وہ کلی ہے جس کا وجود فی الخارج ممکن ہو لیکن کوئی فرد نہ پایا جاتا ہو جیسے عنقاء (عنقاء هو طائر طويل العنق ذات قوائم الاربع له جنا حان جناح في المغرب و جنا ح في المشرق)

نمبر۳: وہ کلی ہے جس کا خارج میں صرف ایک ہی فرد پایا جائے اور دوسرے کا پایا جانا ممتنع ہو جیسے واجب الوجود (یعنی وہ ذات جس کا ہونا ضروری ہو اور نہ ہونا محال ہو اور یہ خارج میں صرف ایک ہی ذات ہے اور دوسرے کا وجود ممتنع ہے)

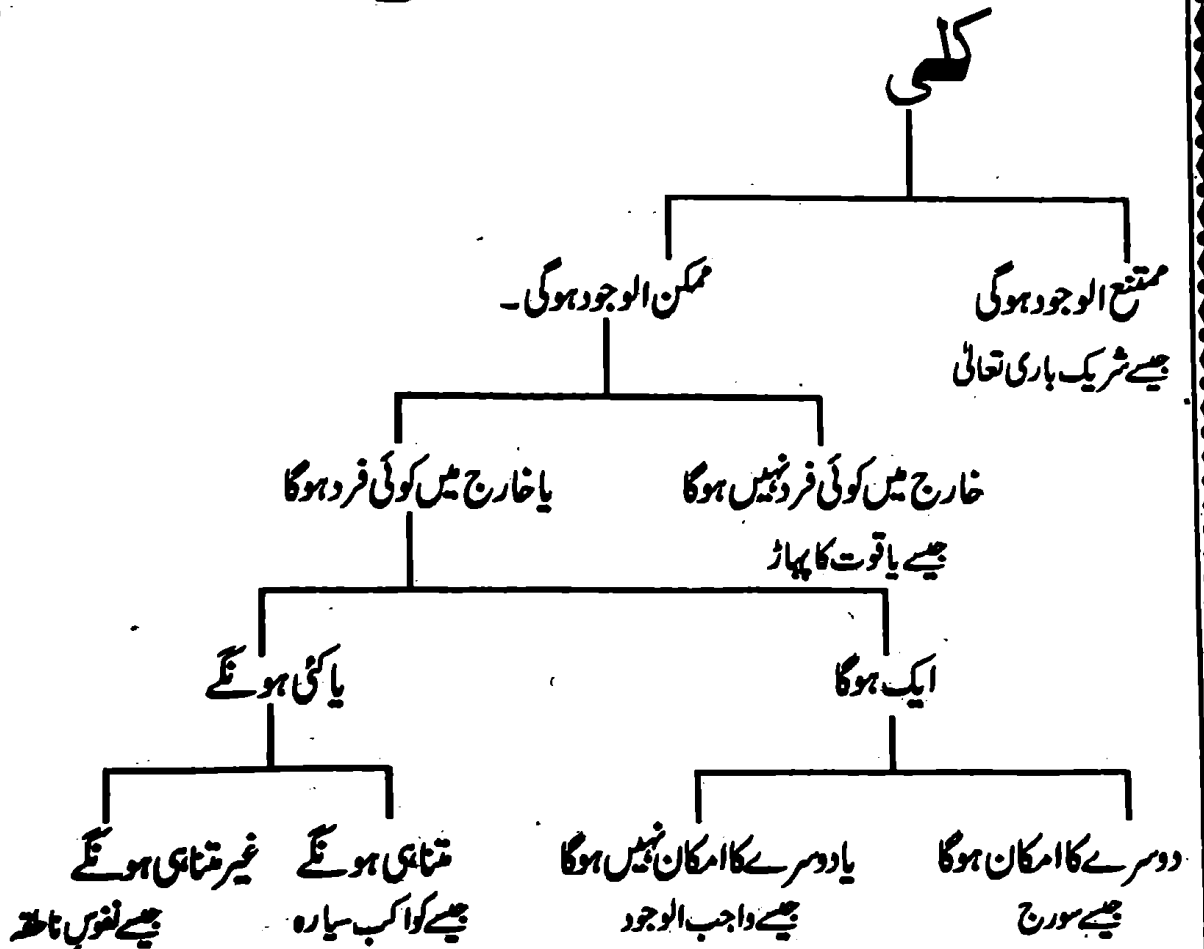
نمبر۴: وہ کلی ہے جس کا خارج میں صرف ایک ہی فرد پایا جاتا ہو اور دوسرے کا پایا جانا ممکن ہو جیسے سورج (هي جرم مضئ يضيء العالم)

نمبر۵: وہ کلی ہے جس کے بہت سے افراد خارج میں پائے جاتے ہوں لیکن وہ متناھی ہوں جیسے کواکب سیارہ

نمبر۶: وہ کلی ہے جس کے بہت سے افراد خارج میں پائے جاتے ہوں اور وہ غیر متناھی ہوں جیسے انسان۔

جیسا کہ نقشہ میں درج ہے۔

کلی

- ممتنع الوجود ہوگی — جیسے شریک باری تعالیٰ
- ممکن الوجود ہوگی۔
  - خارج میں کوئی فرد نہیں ہوگا — جیسے یاقوت کا پہاڑ
  - یا خارج میں کوئی فرد ہوگا
    - ایک ہوگا
      - دوسرے کا امکان ہوگا — جیسے سورج
      - یا دوسرے کا امکان نہیں ہوگا — جیسے واجب الوجود
    - یا کئی ہونگے
      - متناہی ہونگے — جیسے کواکب سیارہ
      - غیر متناہی ہونگے — جیسے نفوس ناطقہ

فائدہ: کلی کے مختلف اعتبار سے مختلف نام ہیں۔ کلی کے مفہوم کو کلی منطقی کہتے ہیں اور اس کے مصداق کو کلی طبعی کہتے ہیں۔ دونوں کے مجموعہ کو کلی عقلی کہتے ہیں۔

فائدہ: کالشمس والواجب تعالیٰ: تیسری قسم حقیقت میں دو قسمیں ہیں۔ دوسرے کا امکان ہوگا یا دوسرے کا امکان نہیں ہوگا اور اگر دوسرے کا امکان ہو تو پہلی قسم ہے جیسے الشمس اور اگر دوسرے کا امکان نہ ہو تو دوسری قسم ہے جیسے واجب تعالیٰ۔

فصل: وَقَدْ اُوْرِدَ عَلٰی تَعْرِیْفِ الْکُلِّیِّ وَالْجُزْئِیِّ سُوَالٌ تَقْرِیْرُہٗ اَنَّ الصُّوْرَۃَ الْحَاصِلَۃَ مِنَ الْبَیْضَۃِ الْمُعَیَّنَۃِ وَالشَّبْحَ الْمَرْئِیَّ مِنْ بَعِیْدٍ وَمَحْسُوْسَ الطِّفْلِ فِیْ مَبْدَاِ الْوِلَادَۃِ کُلُّھَا جُزْئِیَّاتٌ مَعَ اَنَّہٗ یَصْدُقُ عَلَیْھَا تَعْرِیْفُ الْکُلِّیِّ لِاَنَّ فِیْ ھٰذِہِ الصُّوَرِ فَرْضَ صِدْقِھَا عَلٰی کَثِیْرِیْنَ غَیْرُ مُمْتَنِعٍ وَالْجَوَابُ اَنَّ الْمُرَادَ بِصِدْقِ الْمَفْھُوْمِ فِیْ تَعْرِیْفِ الْکُلِّیِّ ھُوَ الصِّدْقُ عَلٰی وَجْہِ الْاِجْتِمَاعِ وَھٰذِہِ الصُّوَرُ اَعْنِیْ صُوْرَۃَ الْبَیْضَۃِ الْمُعَیَّنَۃِ وَغَیْرِھَا اِنَّمَا یَصْدُقُ عَلٰی کَثِیْرِیْنَ بَدْلًا لَا مَعًا فَاِنَّ الْوَحْدَۃَ مَاخُوْذَۃٌ فِیْ ھٰذِہِ الصُّوَرِ ضَرُوْرَۃَ اَنَّھَا مَاخُوْذَۃٌ مِنْ مَادَّۃٍ مُعَیَّنَۃٍ جُزْئِیَّۃٍ وَلَوْ لَا فِیْھَا اِعْتِبَارُ التَّوَحُّدِ لَکَانَتْ کُلِّیَّۃً مِنْ غَیْرِ لُزُوْمِ اِشْکَالٍ ھٰذَا.

ترجمہ: اور تحقیق کلی اور جزئی کی تعریف پر ایک سوال وارد کیا گیا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ معین انڈے سے حاصل ہونے والی صورت اور دور سے دیکھی جانے والی شبح اور ابتداءِ ولادت میں بچے کا محسوس تمام جزئیات ہیں (لیکن) اس کے باوجود ان پر کلی کی تعریف صادق آتی ہے۔ اس لیے کہ ان صورتوں میں ان صور (ثلثہ) کا فرض صدق علی کثیرین ممتنع نہیں ہے اور جواب یہ ہے کہ کلی کی تعریف میں مفہوم کے صدق سے مراد وہ صدق علی سبیل الاجتماع ہے اور یہ صورتیں یعنی معین انڈہ اور اس کے علاوہ کی صورت سوائے اس کے نہیں کہ صادق آتی ہیں کثیرین پر بدلیت کے اعتبار سے نہ کہ ایک ساتھ۔ اس لیے کہ وحدت معتبر ہے ان صورتوں میں اس لیے کہ یہ صورتیں مادہ معینہ جزئیہ سے حاصل کی گئی ہیں اور اگر ان صورتوں میں وحدت کا اعتبار نہ ہوتو یہ بغیر کسی اشکال کے لازم آئے کلی ہو جائیں گی۔ اسے سمجھ لے۔

تشریح

اس عبارت میں مصنفؒ کلی اور جزئی کی تعریف پر ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں۔

سوال ہوتا ہے کہ کلی اور جزئی کی تعریف صحیح نہیں ہے یعنی جزئی کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں اور کلی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں وہ اس طرح کہ آپ نے معین انڈے کو دیکھا تو اس سے آپ کے ذہن میں ایک معین صورت آئی جو کہ جزئی ہے پھر آپ کی لاعلمی میں اس انڈے کی جگہ دوسرے انڈا رکھ دیا گیا۔ پھر جب آپ نے اس دوسرے انڈے کو دیکھا تو آپ نے کہا کہ یہ وہی انڈہ ہے یعنی وہی انڈے کی معین صورت جو جزئی تھی انڈے کے دوسرے فرد پر صادق آئی پھر آپ کی لاعلمی میں دوسرے انڈے کی جگہ تیسرا انڈہ رکھ دیا گیا اور آپ نے اس تیسرے انڈے کو دیکھا تو آپ نے کہا کہ یہ وہی انڈہ ہے یعنی وہی انڈے کی معینہ صورت جو کہ جزئی ہے انڈے کے تیسرے فرد پر صادق آئی اس طرح معین انڈے کی معین صورت جو جزئی تھی انڈے کے کئی افراد پر صادق آرہی ہے۔ اور اسی طرح آپ نے دور سے کوئی چیز دیکھی تو آپ کے ذہن میں اس چیز کی معین صورت آئی جو کہ جزئی ہے اور آپ نے کہا کہ یہ بکری ہے پھر جب آپ تھوڑے قریب ہوئے تو آپ نے کہا کہ یہ گائے ہے یعنی وہی معین صورت جو جزئی ہے اس چیز کے دوسرے فرد پر صادق آئی پھر جب وہ تھوڑی اور قریب ہوئی تو آپ نے کہا کہ یہ بھینس ہے یعنی وہی معین صورت جو کہ جزئی ہے اس چیز کے تیسرے فرد پر صادق آئی اس طرح وہ معین صورت جو جزئی ہے وہ اس چیز کے کئی افراد پر صادق آرہی ہے۔ اسی طرح وہ بچہ جو ابتداء ولادت میں ہو تو جب اس کی ماں اس کو اٹھاتی ہے تو اس کے ذہن میں اور اس کے حس مشترک میں ماں کی معین صورت آتی ہے وہ بچہ سمجھتا ہے کہ یہ میری ماں ہے پھر جب کوئی اور عورت اسے اٹھاتی ہے تو وہی معین صورت جو کہ جزئی ہے وہ اس پر بھی صادق آتی ہے، وہ بچہ سمجھتا ہے کہ یہ میری ماں ہے تو اسی طرح جب کوئی اور عورت اسے اٹھاتی ہے تو بچہ سمجھتا ہے کہ یہ میری ماں ہے۔ تو اس طرح وہ معین صورت جو کہ جزئی ہے وہ کئی افراد پر صادق آرہی ہے۔ الغرض یہ جزئیات افراد کثیرہ پر صادق آرہی ہیں۔ تو جزئی کی تعریف جامع نہ ہوئی اور کلی کی تعریف مانع نہ ہوئی۔

جواب: یہ ہے کہ کلی کی تعریف میں صدق علی کثیرین سے مراد صدق علی سبیل الاجتماع ہے، صدق علی سبیل البدلیت نہیں یعنی کسی مفہوم کے کلی بننے کیلئے ضروری ہے کہ وہ افراد کثیرہ پر یکبارگی صادق آئے لہٰذا اگر کوئی مفہوم افراد کثیرہ پر یکبارگی صادق نہ آئے بلکہ یکے بعد دیگرے صادق آئے تو وہ مفہوم کلی نہ ہوگا۔ اور مذکورہ بالا تینوں صورتوں میں صدق علی کثیرین علی سبیل البدلیت لازم آرہا ہے، علی سبیل الاجتماع لازم نہیں آرہا ہے کیونکہ انڈہ کی معین صورت تمام انڈوں پر یکبارگی صادق نہیں آرہی بلکہ یکے بعد دیگرا ایک ایک پر صادق آرہی ہے وہ اس لیے کہ ان صورتوں میں وحدت معتبر ہے کیونکہ یہ صورتیں مادہ معینہ جزئیہ سے حاصل کی گئی ہیں مثلاً مادہ اول میں صورت کا ماخذ بیضہ معینہ ہے اور مادہ ثانی میں صورت کا ماخذ شبح معین ہے اور مادہ ثالثہ میں صورت کا ماخذ محسوس طفل ہے۔ اور جو صورت مادہ معینہ جزئیہ سے حاصل ہو اس میں وحدت معتبر ہوتی ہے اس لئے ان میں صدق علی سبیل البدلیت لازم آرہا ہے۔ ہاں اگر ان میں وحدت معتبر نہ ہو بایں طور کہ آپ معین انڈے کو دیکھ کر ایک صورت کو ذہن میں لائیں یہ خیال کرتے ہوئے کہ انڈہ کی صورت اس طرح ہوتی ہے تو اب یہ صورت جو ذہن میں آئی ہے اس میں وحدۃ معتبر نہیں، لہٰذا یہ کلی ہوگی۔ اور یہ صورت اس طور پر آپ ذہن میں نہ لائیں کہ اس انڈے کی یہ صورت ہے، کیونکہ اس میں وحدۃ ملحوظ ہے۔ تو یہ صورتیں بغیر کسی اشکال کے لازم آئے کلی ہوں گی۔

فصل

فصل: فِی النِّسْبَةِ بَیْنَ الْکُلِّیَّیْنِ اِعْلَمْ اَنَّ النِّسْبَةَ بَیْنَ الْکُلِّیَّیْنِ تُتَصَوَّرُ عَلٰی اَنْحَاءٍ اَرْبَعَةٍ لِاَنَّکَ اِذَا اَخَذْتَ کُلِّیَّیْنِ فَاِمَّا اَنْ یَّصْدُقَ کُلٌّ مِّنْهُمَا عَلٰی مَا یَصْدُقُ عَلَیْهِ الْاٰخَرُ فَهُمَا مُتَسَاوِیَانِ کَالْاِنْسَانِ وَالنَّاطِقِ لِاَنَّ کُلَّ اِنْسَانٍ نَاطِقٌ وَکُلَّ نَاطِقٍ اِنْسَانٌ اَوْ یَصْدُقُ اَحَدُهُمَا عَلٰی کُلِّ مَا یَصْدُقُ عَلَیْهِ الْاٰخَرُ وَلَا یَصْدُقُ الْاٰخَرُ عَلٰی جَمِیْعِ اَفْرَادِ اَحَدِهِمَا فَبَیْنَهُمَا عُمُوْمٌ وَخُصُوْصٌ مُطْلَقًا کَالْحَیَوَانِ وَالْاِنْسَانِ فَیَصْدُقُ الْحَیَوَانُ عَلٰی کُلِّ مَا یَصْدُقُ عَلَیْهِ الْاِنْسَانُ وَلَا یَصْدُقُ الْاِنْسَانُ عَلٰی کُلِّ مَا یَصْدُقُ عَلَیْهِ الْحَیَوَانُ بَلْ عَلٰی بَعْضِهٖ اَوْ لَا یَصْدُقُ شَیْءٌ مِنْهُمَا عَلٰی شَیْءٍ مِمَّا یَصْدُقُ عَلَیْهِ الْاٰخَرُ فَهُمَا مُتَبَائِنَانِ کَالْاِنْسَانِ وَالْفَرَسِ اَوْ

يَصْدُقُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلٰى بَعْضِ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ الْاٰخَرُ فَبَيْنَهُمَا عُمُوْمٌ وَ خُصُوْصٌ مِنْ وَجْهٍ كَالْاَبْيَضِ وَالْحَيَوَانِ فَفِي الْبَطِّ يَصْدُقُ كُلٌّ مِنْهُمَا وَفِي الْفِيْلِ يَصْدُقُ الْحَيَوَانُ فَقَطْ وَفِي الثَّلْجِ وَالْعَاجِ يَصْدُقُ الْاَبْيَضُ فَقَطْ فَهٰذِهٖ اَرْبَعُ نِسَبٍ اَلتَّسَاوِيْ وَالتَّبَايُنُ وَالْعُمُوْمُ وَالْخُصُوْصُ مُطْلَقًا وَالْعُمُوْمُ وَالْخُصُوْصُ مِنْ وَجْهٍ فَاحْفَظْ ذَالِكَ.

ترجمہ: فصل دوکلیوں کے درمیان نسبت کے بیان میں، جان تو کہ دوکلیوں کے درمیان نسبت چار قسم پر متصور ہوتی ہے۔ اس لیے کہ جب تو دوکلیاں لے گا تو وہ (چار حال سے خالی نہیں) یا تو صادق آئے گی ان میں سے ہر ایک کلی ہر اس فرد پر جس پر دوسری صادق آتی ہے پس وہ دونوں متساویان ہیں جیسے انسان اور ناطق اس لیے کہ ہر انسان ناطق ہے اور ہر ناطق انسان ہے یا صادق آئے گی ان میں سے ایک ہر اس فرد پر جس پر دوسری صادق آتی ہے اور (ان میں سے) دوسری صادق نہیں آئے گی ان میں سے پہلی کے تمام افراد پر پس ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے جیسے حیوان اور انسان پس صادق آتا ہے حیوان ہر اس فرد پر جس پر صادق آتا ہے انسان اور نہیں صادق آتا انسان ہر اس فرد پر جس پر صادق آتا ہے حیوان بلکہ اس کے بعض پر (صادق آتا ہے) یا ان دونوں میں سے کوئی کلی صادق نہیں آئے گی ان افراد میں سے کسی فرد پر جس پر دوسری صادق آتی ہے پس وہ دونوں متبائنین ہیں جیسے انسان اور فرس۔ یا صادق آئے گی ان دونوں میں سے ہر ایک کلی ان افراد میں سے بعض پر جن پر دوسری کلی صادق آتی ہے پس ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے جیسے ابیض اور حیوان۔ پس بطخ میں ان دونوں میں سے ہر ایک (کلی) صادق آتی ہے اور ہاتھی میں صرف حیوان صادق آتا ہے اور برف اور ہاتھی کے دانت میں صرف ابیض صادق آتا ہے پس یہ چار نسبتیں ہیں۔ نمبر ا۔ تساوی۔ نمبر ۲۔ تباین۔ نمبر ۳۔ عموم وخصوص مطلق۔ نمبر ۴۔ عموم وخصوص من وجہ۔ پس تو یاد کر اسے۔

تشریح

فائدہ: والنسبة بين الكليين. یہاں سے مصنفؒ دوکلیوں کے درمیان پائی جانے والی

نسبت کو بیان کررہے ہیں، نسبتوں کے بیان سے قبل ایک اعتراض اور اس کا جواب سمجھ لیں۔

سوال: مصنفؒ نے کلیین کے درمیان نسبت کا ذکر کیا ہے جزئیین کے درمیان یا جزئی اور کلی کے درمیان نسبت کا ذکر کیوں نہیں کیا؟

جواب نمبر ۱: جزئی سے اس فن میں بالتبع بحث کی جاتی ہے کیونکہ نہ وہ کاسب ہے اور نہ ہی وہ مکتسب۔ اسی لئے جزئین کے درمیان یا جزئی اور کلی کے درمیان نسبت کو بیان نہیں کیا۔

جواب نمبر ۲: اور اس لیے بھی کہ دو جزئیوں کے درمیان صرف تباین کی نسبت ہوتی ہے اور ایک کلی اور ایک جزئی کے درمیان یا تو تباین کی نسبت ہوتی ہے جبکہ وہ جزئی اس کلی کا فرد نہ ہو۔ جیسے زید اور فرس، یا عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے جبکہ وہ جزئی اس کلی کا فرد ہو جیسے زید اور انسان۔ الغرض چاروں نسبتوں کا تحقق صرف دو کلیوں کے درمیان ہی ہوتا ہے، جزئین یا کلی و جزئی کے درمیان نہیں ہوتا ہے، اس لئے جزئین کے درمیان اور کلی و جزئی کے درمیان نسبت کو بیان نہیں کیا۔

بہر حال دو کلیوں کے درمیان چار نسبتوں میں سے کوئی ایک نسبت پائی جائے گی جن کی وجہ حصر یہ ہے:

وجہ حصر یہ ہے کہ ہر دو کلیاں دو حال سے خالی نہیں یا تو ان دونوں کلیوں کے درمیان مفارقت کلیہ ہوگی یا ان دونوں کلیوں کے درمیان مفارقت کلیہ نہیں ہوگی اور اگر ان دونوں کلیوں کے درمیان مفارقت کلیہ ہو تو ایسی دو کلیوں کو متباینین کہتے ہیں اور ان (دو کلیوں) کے درمیان پائی جانے والی نسبت کو تباین کہتے ہیں جیسے انسان اور پتھر۔ اور اگر ان دونوں کلیوں کے درمیان مفارقت کلیہ نہ ہو بلکہ صدق ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو کسی جانب سے صدق کلی ہو گا یا کسی بھی جانب سے صدق کلی نہیں ہوگا اور اگر کسی بھی جانب سے صدق کلی نہ ہو تو ایسی دو کلیوں کو عام خاص من وجہ کہتے ہیں اور ان کے درمیان پائی جانے والی نسبت کو عموم وخصوص من وجہ کہتے ہیں جیسے حیوان اور ابیض اور اگر کسی جانب سے صدق کلی ہو تو پھر وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو دو نوں جانبوں سے صدق کلی ہوگا یا صرف ایک جانب سے صدق کلی ہوگا۔ اگر دونوں جانبوں سے

صدق کلی ہوتو ان دوکلیوں کو متساویین کہتے ہیں اوران دونوں کلیوں کے درمیان پائی جانے والی نسبت کوتساوی کہتے ہیں جیسے انسان اور ناطق۔اوراگرصرف ایک جانب سے صدق کلی ہوتو دو کلیوں کو عام و خاص مطلق کہتے ہیں۔اوران دونوں کے درمیان پائی جانے والی نسبت کوعموم و خصوص مطلق کہتے ہیں جیسے انسان اور حیوان۔

فائدہ: تساوی کی نسبت کی پہچان کا معیار یہ ہے کہ اس سے دو موجبہ کلیہ حاصل ہوتے ہیں جیسے ہر انسان ناطق ہےاور ہر ناطق انسان ہے۔

اور تباین کی نسبت کی پہچان کا معیار یہ ہے کہ اس سے دو سالبہ کلیہ حاصل ہوں گے جیسے کوئی انسان پتھرنہیں اور کوئی پتھر انسان نہیں۔

اور عموم وخصوص مطلق کی پہچان کا معیار یہ ہے کہ اس سے ایک ایسا موجبہ کلیہ حاصل ہوتا ہے جس کا موضوع، محمول سے خاص ہوتا ہےاس کو مادہ اجتماعی کہتے ہیں جیسے ہرانسان حیوان ہےاورایک ایسا سالبہ جزئیہ حاصل ہوتا ہے جس کا موضوع، محمول سے عام ہواس کو مادہ افتراقی کہتے ہیں۔جیسے بعض حیوان انسان نہیں۔

عموم وخصوص من وجہ کی نسبت کی پہچان کا معیار یہ ہے کہ اس سے ایک موجبہ جزئیہ حاصل ہوتا ہےاور یہی مادہ اجتماعی ہے جیسے بعض حیوان ابیض ہیں یا بعض ابیض حیوان ہیں اور دو سالبہ جزئیہ حاصل ہوتے ہیں جو کہ مادہ افتراقی ہیں جیسے بعض الحیوان لیس بابیض، وبعض الابیض لیس بحیوان۔

خلاصہ یہ کہ دوکلیوں کے درمیان چارنسبتوں میں سے ایک نسبت ہوتی ہے جن میں سے ہرایک کی تعریف یہ ہے:

تساوی: دوکلیوں کے درمیان وہ نسبت ہے کہ ان میں سے ہرایک کلی دوسری کلی کے ہر ہر فرد پر صادق آئے جیسے انسان اور ناطق کہ انسان جن افراد پر صادق آتا ہےان تمام پر ناطق بھی صادق آتا ہےاور جن پر ناطق صادق آتا ہےان تمام پر انسان بھی صادق آتا ہےاورایسی دوکلیوں کو متساویین کہتے ہیں۔

تباین: دو کلیوں کے درمیان وہ نسبت ہے کہ ان میں سے کوئی کلی بھی دوسری کلی کے کسی بھی فرد پر صادق نہ آئے جیسے مسلمان اور کافر کہ نہ ہی مسلمان کافر کے کسی فرد پر صادق آتا ہے اور نہ ہی کافر مسلمان کے کسی فرد پر صادق آتا ہے اور ایسی دو کلیوں کو متباینین کہتے ہیں۔

عموم وخصوص مطلق: دو کلیوں کے درمیان وہ نسبت ہے کہ ایک کلی تو دوسری کلی کے ہر ہر فرد پر صادق آئے لیکن دوسری کلی پہلی کلی کے بعض افراد پر صادق آئے جیسے انسان اور حیوان کہ حیوان تو انسان کے تمام افراد پر صادق آتا ہے لیکن انسان حیوان کے بعض افراد پر صادق آتا ہے اور ان میں سے جو ہر ہر فرد پر صادق آئے اس کو عام مطلق اور جو بعض افراد پر صادق آئے اس کو خاص مطلق کہتے ہیں۔ اس میں دو مادے ہوتے ہیں، ایک مادہ اجتماعی (یعنی جس میں دونوں کلیاں صادق ہوں) جیسے زید کہ اس پر انسان وحیوان دونوں صادق ہیں۔ اور ایک مادہ افتراقی (یعنی جس میں ایک صادق ہو اور دوسری کاذب) جیسے فرس کہ اس پر حیوان تو صادق ہے لیکن انسان صادق نہیں۔

عموم وخصوص من وجہ: دو کلیوں کے درمیان وہ نسبت ہے کہ ان میں سے ہر ایک کلی دوسری کلی کے بعض افراد پر صادق آئے جیسے انسان اور اسود کہ ان میں سے ہر ایک دوسری کلی کے بعض افراد پر صادق آتی ہے اور بعض پر صادق نہیں آتی اور ان میں سے ہر ایک کلی کو عام من وجہ اور خاص من وجہ کہتے ہیں، اس میں تین مادے ہوتے ہیں، ایک اجتماعی جیسے بطخ کہ اس پر حیوان وابیض دونوں صادق ہیں اور دو افتراقی جیسے کالی بھینس کہ اس پر حیوان صادق ہے اور ابیض صادق نہیں اور سفید پتھر کہ اس پر ابیض صادق آتا ہے اور حیوان صادق نہیں۔

فصل: وَقَدْ يُقَالُ لِلْجُزْئِيِّ مَعْنًى اٰخَرُ وَهُوَ مَا كَانَ اَخَصَّ تَحْتَ الْاَعَمِّ فَالْاِنْسَانُ عَلٰى هٰذَا التَّعْرِيْفِ جُزْئِيٌّ لِدُخُوْلِهٖ تَحْتَ الْحَيَوَانِ وَكَذَا الْحَيَوَانُ لِدُخُوْلِهٖ تَحْتَ الْجِسْمِ النَّامِيْ وَكَذَا الْجِسْمُ النَّامِيْ لِدُخُوْلِهٖ تَحْتَ الْجِسْمِ الْمُطْلَقِ وَكَذَا الْجِسْمُ الْمُطْلَقُ لِدُخُوْلِهٖ تَحْتَ الْجَوْهَرِ وَالنِّسْبَةُ بَيْنَ الْجُزْئِيِّ الْحَقِيْقِيِّ وَبَيْنَ هٰذَا الْجُزْئِيِّ الْمُسَمّٰى بِالْجُزْئِيِّ الْاِضَافِيِّ عُمُوْمٌ وَ خُصُوْصٌ مُطْلَقًا لِاِجْتِمَاعِهِمَا فِيْ زَيْدٍ مَثَلاً وَصِدْقِ الْاِضَافِيِّ بِدُوْنِ الْحَقِيْقِيِّ فِي الْاِنْسَانِ فَاِنَّهٗ

جُزْئِیٌّ اِضَافِیٌّ وَلَیْسَ بِجُزْئِیٍّ حَقِیْقِیٍّ لِاَنَّ صِدْقَهٗ عَلٰی کَثِیْرِیْنَ غَیْرُ مُمْتَنِعٍ.

ترجمہ: کبھی جزئی کیلئے دوسرا معنی بیان کیا جاتا ہے اور وہ (دوسرا معنی یہ ہے کہ جزئی) وہ مفہوم ہے جو اعم کے تحت اخص ہو (وہ ایسا مفہوم اخص ہے جو اعم کے تحت داخل ہو) پس انسان اس تعریف کی بنا پر جزئی ہے اس لیے کہ یہ حیوان کے تحت داخل ہے اور اسی طرح حیوان (بھی جزئی) ہے اس لئے کہ یہ جسم نامی کے تحت داخل ہے اور اسی طرح جسم نامی (بھی جزئی) ہے اس لئے کہ یہ جسم مطلق کے تحت داخل ہے اور اسی طرح جسم مطلق (بھی جزئی) ہے اس لئے کہ یہ جوہر کے تحت داخل ہے اور جزئی حقیقی اور اس جزئی کے درمیان جس کا نام جزئی اضافی رکھا جاتا ہے نسبت، عموم وخصوص مطلق کی ہے بوجہ جمع ہونے ان دونوں کے زید میں مثال کے طور پر اور بوجہ صادق آنے اضافی کے حقیقی کے بغیر انسان میں اس لئے کہ یہ جزئی اضافی ہے اور جزئی حقیقی نہیں ہے اس لئے کہ اس کا صادق آنا کثیرین پر غیر ممتنع ہے۔

تشریح

اس عبارت میں مصنفؒ جزئی کا دوسرا معنی بیان فرمارہے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ جزئی دو معنوں کے درمیان مشترک ہے۔

جزئی کا پہلا معنی: جزئی وہ مفہوم ہے کہ اس کا نفس تصور اس کے اندر شرکت کے واقع ہونے سے مانع ہو۔

جزئی کا دوسرا معنی: جزئی وہ مفہوم ہے جو اعم کے تحت اخص ہو خواہ وہ بالذات عام ہی کیوں نہ ہو تو اس دوسری تعریف کی بنا پر انسان[1] بھی جزئی ہے اس لئے کہ یہ حیوان کے تحت داخل ہے اور حیوان بھی جزئی ہے اس لئے کہ یہ جسم نامی کے تحت داخل ہے اور جسم نامی بھی جزئی ہے اس لئے کہ یہ جسم مطلق کے تحت داخل ہے اور جسم مطلق بھی جزئی ہے اس لئے کہ یہ جوہر کے تحت داخل ہے۔ جزئی بالمعنی الاوّل کو جزئی حقیقی اور جزئی بالمعنی الثانی کو جزئی اضافی کہتے ہیں۔

---

[1] جو حقیقۃً کلی ہے اس لئے کہ اس کے مفہوم کا نفس تصور اس کے کثیرین پر صادق آنے سے مانع نہیں اور یہی حال حیوان، جسم نامی اور جسم مطلق کا ہے یعنی انسان، حیوان، جسم نامی اور جسم مطلق یہ چاروں کثیرین پر صادق آنے کے اعتبار سے تو کلی ہے لیکن اعم کے تحت داخل ہونے کی بنا پر جزئی اضافی ہیں۔

والنسبة سے مصنفؒ جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان نسبت کو بیان فرمارہے ہیں۔فرماتے ہیں کہ جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے جزئی حقیقی اخص مطلق ہے۔اور جزئی اضافی اعم مطلق ہے اس لئے یہاں دو مادے ہیں، ایک مادہ اجتماعی اور دوسرا مادہ افتراقی۔ مادہ اجتماعی جیسے زید کہ یہ جزئی حقیقی بھی ہے کیونکہ اس کے مفہوم کا محض تصور اس کے اندر شرکت کے واقع ہونے سے مانع ہے اور جزئی اضافی بھی ہے کیونکہ یہ اعم یعنی انسان کے تحت داخل ہے اور مادہ افتراقی جیسے انسان کہ اس پر جزئی حقیقی صادق نہیں آتی کیونکہ اس کے مفہوم کا محض تصور اس کے اندر شرکت کے واقع ہونے سے مانع نہیں البتہ یہ جزئی اضافی ہے کیونکہ یہ اعم یعنی حیوان کے تحت داخل ہے۔

فائدہ: اس تقریر سے یہ معلوم ہوا کہ کلی، جزئی حقیقی کے مقابلے میں ہے جزئی اضافی کے مقابلے میں نہیں لہذا کلی، جزئی اضافی کے ساتھ تو جمع ہو سکتی ہے لیکن جزئی حقیقی کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی۔

جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کی وجہ تسمیہ: جزئی حقیقی کو جزئی حقیقی اس لیے کہتے ہیں کہ یہ اپنی ذات اور اپنی حقیقت کے اعتبار سے جزئی ہے اور جزئی اضافی کو جزئی اضافی اس لیے کہتے ہیں کہ یہ اپنی ذات کے اعتبار سے جزئی نہیں بلکہ دوسرے کے اعتبار سے جزئی ہے اور وہ دوسرا اعم ہے۔

فصل: اَلْکُلِّیَاتُ خَمْسٌ اَلْاَوَّلُ الْجِنْسُ وَهُوَ کُلِّیٌّ مَقُوْلٌ عَلٰی کَثِیْرِیْنَ مُخْتَلِفِیْنَ بِالْحَقَائِقِ فِیْ جَوَابِ مَا هُوَ کَالْحَیَوَانِ فَاِنَّهٗ مَقُوْلٌ عَلٰی الْاِنْسَانِ وَالْفَرَسِ وَالْغَنَمِ اِذَا سُئِلَ عَنْهَا بِمَا هِیَ وَیُقَالُ الْاِنْسَانُ وَالْفَرَسُ مَا هُمَا فَالْجَوَابُ حَیَوَانٌ.

ترجمہ: کلیات پانچ ہیں پہلی جنس ہے اور وہ، وہ کلی ہے جو ایسے کثیر افراد پر ماھو کے جواب میں بولی جائے جن کی حقیقتیں مختلف ہوں جیسے حیوان اس لئے کہ یہ انسان اور فرس اور غنم پر بولا جاتا ہے جب ماھو کے ذریعے ان سے سوال کیا جائے اور کہا جائے الانسان والفرس ماھما تو جواب حیوان ہوگا۔

تشریح

مصنفؒ جزئی اور کلی کی تعریف سے فارغ ہونے کے بعد اب کلی کی[1] اقسام میں شروع

[1] لیکن یہ یاد رکھیں کہ کلی کی اولاً دو قسمیں ہیں۔ذاتی۔عرضی۔ذاتی وہ کلی ہے جو اپنے افراد محققہ فی نفس الامر کی عین حقیقت ہو یا جزء حقیقت اور عرضی وہ کلی ہے جو اپنے افراد محققہ فی نفس الامر کی حقیقت سے خارج ہو۔

ہو رہے ہیں تو فرماتے ہیں کہ کلی پانچ قسم[۱] پر ہے۔

جن کی وجہ حصر یہ ہے کہ

کلیات خمسہ کی حصر: کلی تین حال سے خالی نہیں اپنے افراد محققہ فی نفس الامر کی عین حقیقت ہوگی یا جزء حقیقت ہوگی یا خارج عن الحقیقت ہوگی، اگر اپنے افراد کی عین حقیقت ہوتو وہ نوع ہے۔اور اگر اپنے افراد کی جزء حقیقت ہوتو پھر دو حال سے خالی نہیں اس ماہیتِ معینہ اور دوسری نوع کے درمیان تمام مشترک ہوگی یا نہیں ہوگی، اگر ماہیتِ معینہ اور دوسری نوع کے درمیان تمام مشترک ہوتو وہ جنس ہے اور اگر ماہیتِ معینہ اور دوسری نوع کے درمیان تمام مشترک نہ ہوتو وہ فصل ہے اور اگر اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہوتو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہوگی یا کئی حقیقتوں کے افراد پر بولی جائے گی پہلی کو خاصہ اور دوسری کو عرض عام کہتے ہیں۔

جنس: **هو كلي مقول على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ماهو** یعنی جنس وہ کلی ہے جو ماھو کے جواب میں ایسے کثیر افراد پر بولی جائے جن کی حقیقتیں مختلف ہوں جیسے حیوان اس لئے کہ یہ انسان اور فرس اور غنم کے بارے میں ماھو کے ذریعے سوال کے جواب میں بولا جاتا ہے اور ان سب کی حقیقتیں مختلف ہیں مثلاً جب یوں کہا جائے الفرس والغنم والبقر ماھی تو جواب میں حیوان بولا جائے گا تو معلوم ہوا کہ حیوان جنس ہے۔

فوائد قیود: لفظ کلی مستدرک ہے، مقول جنس ہے جو تمام کلیات اور جزئیات کو شامل ہے کثیرین سے جزئیات نکل گئیں، مختلفین بالحقائق سے نوع نکل گئی اس لئے کہ یہ متفقین بالحقائق پر بولی جاتی ہے۔ فی جواب ماھو سے فصل، خاصہ اور عرض عام نکل گئے۔اس لئے کہ فصل اور خاصہ ماھو کے جواب میں نہیں بولے جاتے بلکہ ای شئی کے جواب میں بولے جاتے ہیں۔اور عرض عام تو کسی کے جواب میں نہیں بولا جاتا۔

فائدہ: کسی چیز کے بارے میں سوال کرنا ہوتو مناطقہ دو لفظ ۱۔ ماھو ۲۔اور ''ای شئی''

---

[۱] کلیات فرضیہ مثلاً لاموجود۔لاشئی، لاممکن سے مناطقہ سے بحث نہیں کرتے کیونکہ متعد بہ غرض ان سے متعلق نہیں۔ یہ پانچ اقسام کلیات موجودہ کی ہیں یعنی ان کلیات کی جن کا خارج میں کوئی فرد موجود نہیں۔

استعمال کرتے ہیں تو ضروری ہے کہ ماھو کہ بارے میں پہلے کچھ وضاحت کردی جائے۔ ماھو کی وضع تمام حقیقت سے سوال کیلئے ہے۔ پھر مسئول دو حال سے خالی نہیں ہو یا امر واحد ہوگا یا امور متعددہ ہوں گے۔ اگر مسئول عنہ امر واحد ہو تو ماھو کے ذریعہ سوال تمام حقیقت مختصہ بہ سے ہوگا۔ پھر وہ امر واحد دو حال سے خالی نہیں۔ امر واحد شخصی ہوگا، یا امر واحد کلی ہوگا۔ اگر امر واحد شخصی ہو تو جواب میں نوع واقع ہوگی کیونکہ نوع ہی امر واحد شخصی کی تمام حقیقت مختصہ بہ ہے جیسے زید ماھو تو اس کے جواب میں انسان بولا جائیگا اور اگر امر واحد کلی ہو تو جواب میں حد تام واقع ہوگی کیونکہ حد تام ہی امر واحد کلی کی تمام حقیقت مختصہ ہے۔ جیسے الانسان ماھو تو اس کے جواب میں حیوان ناطق آئے گا اور اگر مسئول عنہ امور متعددہ ہوں تو ماھو کے ذریعے سوال تمام حقیقت مشترکہ بین تلک الامور سے ہوگا پھر وہ امور متعددہ دو حال سے خالی نہیں۔ امور متعددہ متفقۃ الحقائق ہوں گے یا امور متعددہ مختلفۃ الحقائق ہوں گے، اگر امور متعددہ متفقۃ الحقائق ہوں تو پھر ماھو کے ذریعے سوال تمام حقیقت مشترکہ متحدہ فی تلک الامور سے ہوگا تو جواب میں نوع واقع ہوگی کیونکہ نوع ہی متفقۃ الحقائق امور کیلئے تمام حقیقت مشترکہ ہے جیسے زید عمرو، بکر ماھم؟ تو اس کے جواب میں انسان (نوع) واقع ہوگی اور اگر وہ امور متعددہ مختلفۃ الحقائق ہوں تو پھر ماھو کے ذریعے سوال تمام حقیقت مشترکہ جنس تلک الحقائق المختلفۃ سے ہوگا اور آپ یہ بات جانتے ہیں کہ حقائق مختلفۃ الامور کے درمیان تمام حقیقت مشترکہ جنس ہوتی ہے اس لئے امور متعددہ مختلفۃ الحقائق کے بارے میں ماھو کے جواب میں جنس واقع ہوگی۔

فصل اَلثَّانِیُ اَلنَّوْعُ وَھُوَ کُلِّیٌّ مَقُوْلٌ عَلٰی کَثِیْرِیْنَ مُتَّفِقِیْنَ بِالْحَقَائِقِ فِیْ جَوَابِ مَا ھُوَ.

ترجمہ: دوسرا نوع ہے اور وہ، وہ کلی ہے جو ایسے کثیر افراد پر ماھو کے جواب میں بولی جائے جن کی حقیقتیں متفق ہوں۔

تشریح

مصنف یہاں سے کلیات خمسہ میں سے دوسری کلی نوع کی تعریف کررہے ہیں۔

نوع: ھو کلی معقول علی کثیرین متفقین بالحقائق فی جواب ماھو یعنی نوع وہ کلی ہے جو ماھو کے

جواب میں ایسے کثیر افراد پر بولی جائے۔ جن کی حقیقتیں متفق ہوں جسے انسان کہ جب اس کے افراد زید، بکر وغیرہ کے بارے میں ماھو کے ذریعے سوال کیا جائے تو جواب میں انسان واقع ہوتا ہے اور زید، بکر وغیرہ کی حقیقتیں بھی متفق ہیں۔ فوائد قیود: لفظ کلی متدرک ہے۔ مقول: جنس ہے جو تمام کلیات اور جزئیات کو شامل ہے۔ علی کثیرین فصل اوّل ہے۔ اس سے جزئیات نکل گئے۔ متفقین بالحقائق فصل ثانی ہے، اس سے جنس نکل گئی، کیونکہ وہ مختلفین بالحقائق افراد پر محمول ہوتی ہے۔ فی جواب: ماھو فصل ثالث ہے، اس سے خاصہ عرض عام اور فصل نکل گئے۔

وَلِلنَّوْعِ مَعْنًى اٰخَرُ وَيُقَالُ لَهُ النَّوْعُ الْاِضَافِيُّ وَهُوَ مَاهِيَةٌ يُقَالُ عَلَيْهَا وَعَلٰى غَيْرِهَا الْجِنْسُ فِيْ جَوَابِ مَا هُوَ وَبَيْنَ النَّوْعِ الْحَقِيْقِيِّ وَالنَّوْعِ الْاِضَافِيِّ عُمُوْمٌ وَخُصُوْصٌ مِنْ وَجْهٍ لِتَصَادُقِهِمَا عَلَى الْاِنْسَانِ وَصِدْقِ الْحَقِيْقِيِّ بِدُوْنِ الْاِضَافِيِّ فِي النُّقْطَةِ وَصِدْقِ الْاِضَافِيِّ بِدُوْنِ الْحَقِيْقِيِّ فِي الْحَيَوَانِ.

ترجمہ: اور نوع کا ایک اور معنی ہے اور اسے نوع اضافی کہا جاتا ہے اور وہ وہ ماہیت ہے کہ اس پر اور اس کے غیر پر ماھو کے جواب میں جنس بولی جائے۔ نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، کیونکہ یہ دونوں انسان پر صادق آتی ہیں اور حقیقی اضافی کے بغیر نقطہ میں صادق آتی ہے اور اضافی حقیقی کے بغیر حیوان میں صادق آتی ہے۔

تشریح

اور اب مصنفؒ نوع کا دوسرا معنی بیان فرمارہے ہیں جسے نوع اضافی کہتے ہیں لیکن اس سے قبل بطور تمہید کے چند فوائد ملاحظہ کرلیں:

فائدہ (۱): جسم مطلق وہ ہے کہ جس کی لمبائی چوڑائی اور گہرائی ہو جیسے کتاب، سطح وہ چیز ہے جس کی لمبائی اور چوڑائی ہو مگر گہرائی نہ ہو جیسے کتاب کے ایک صفحہ کی جانب اور خط وہ چیز ہے جس چیز کی فقط لمبائی ہے جیسے صفحے کا کنارہ، اور نقطہ وہ چیز ہے جس کی لمبائی بھی نہ ہو اور چوڑائی اور گہرائی بھی نہ ہو جیسے صفحے کا انتہائی آخری کونہ۔ اس کو بعنوان دیگر یوں بھی کہا جاتا ہے کہ کئی نقاط سے ملکر خط بنتا ہے اور کئی خطوط سے سطح بنتی ہے اور کئی سطحوں سے جسم بنتا ہے جس کو عربی میں یوں

تعبیر کیا جاتا ہے اَلنُّقْطَةُ طَرْفُ الْخَطِّ وَالْخَطُّ طَرْفُ السَّطْحِ وَالسَّطْحُ طَرْفُ الْجِسْمِ۔

فائدہ (۲): نقطہ بھی ایک نوع ہے کیونکہ نوع کی تعریف اس پر سچی آتی ہے۔

فائدہ (۳): ماہیت کا لفظ تین معنوں میں استعمال ہوتا ہے (۱) جن اشیاء سے مل کر کوئی چیز بنے ان کو ماہیت کہتے ہیں (۲) طبیعت اور مزاج کو بھی ماہیت کہا جاتا ہے (۳) اس چیز پر بھی ماہیت کا لفظ بولا جاتا ہے جو ماھو کے جواب میں واقع ہو اور ماھو کے جواب میں فقط جنس اور نوع آتی ہیں۔

فائدہ (۴): ماہیت کبھی بسیطہ ہوتی ہے اور کبھی مرکبہ۔ ماہیت بسیطہ وہ ہے جس کے اجزاء نہ ہوں جیسے نقطہ اور جوہر، اور ماہیت مرکبہ وہ ہے جس کے اجزاء ہوں جیسے انسان وغیرہ۔ ماہیت بسیطہ ماھو کے جواب میں واقع نہیں ہوتی اس لئے جوہر ماہیت بسیطہ ہونے کی وجہ سے ماھو کے جواب میں واقع نہیں ہوگا۔

نوع اضافی کی تعریف: نوع اس ماہیت کو بھی کہتے ہیں کہ اس پر اور اس کے غیر پر ماھو کے جواب میں جنس بولی جائے یعنی نوع اس ماہیت کو بھی کہتے ہیں جب اس ماہیت کے ساتھ کسی اور ماہیت کو ملا کر ماھو کے ذریعے سوال کیا جائے تو جواب میں جنس بولی جائے جیسے انسان ایک ماہیت ہے اب اس کے ساتھ دوسری ماہیت مثلاً فرس کو ملا کر ماھو کے ذریعے سوال کریں اور یوں کہیں کہ الانسان و الفرس ماھما تو جواب میں حیوان (جنس) بولی جاتی ہے۔ پس انسان نوع اضافی بھی ہے اور اسی طرح جب حیوان کے ساتھ کسی اور ماہیت مثلاً شجر کو ملا کر ماھو کے ذریعے سوال کریں تو جواب میں جسم نامی یعنی جنس بولی جاتی ہے تو اس معنی کے اعتبار سے حیوان بھی نوع ہوا۔ اسی طرح جب ماہیتِ شجر کے ساتھ کسی اور ماہیت مثلاً حجر کو ملا کر ماھو کے ذریعے سوال کریں تو جواب میں جسم مطلق یعنی جنس واقع ہوتی ہے تو اس لحاظ سے شجر بھی نوع ہوا الغرض حیوان اور شجر کو اگر اس لحاظ سے دیکھیں کہ یہ ماھو کے جواب میں ایسے کثیر افراد پر بولی جاتی ہیں جن کی حقیقتیں مختلف ہیں تو جنس کہلائیں گی اور اگر اس لحاظ سے دیکھیں کہ یہ ایسی ماہیت ہیں کہ ان پر اور ان کے غیر پر ماھو کے جواب میں جنس محمول ہوتی ہے تو یہ نوع اضافی کہلائیں گی اسی طرح انسان بھی اگر اس میں یہ لحاظ کریں کہ اس پر اور اس کے غیر پر ماھو کے جواب میں جنس واقع

ہوتی ہے تو نوع اضافی ہوگی اور اس اعتبار سے کہ یہ ماھو کے جواب میں ایسے کثیر افراد پر بولی جاتی ہے جن کی حقیقتیں متحد ہیں تو نوع حقیقی کہلائے گی۔ پہلے معنی کے اعتبار سے نوع کو نوع حقیقی اور اس دوسرے معنی کے اعتبار سے نوع کو نوع اضافی کہتے ہیں۔

النسبۃ بین النوع الحقیقی والاضافی: نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ یہاں تین مادے ہیں ایک مادہ اجتماعی اور دو افتراقی۔ مادہ اجتماعی جیسے انسان کہ اس پر نوع حقیقی اور نوع اضافی دونوں صادق آتی ہیں کہ وہ نوع حقیقی بھی ہے کہ اس کے افراد کی حقیقت متحد ہے اور نوع اضافی بھی ہے کہ اس کے ساتھ کسی ماہیت (مثلاً فرس) کو ملا کر ماھو کے ساتھ سوال کریں تو جواب میں جنس یعنی حیوان واقع ہوتا ہے۔ ایک مادہ افتراقی نقطہ ہے کہ اس پر نوع حقیقی صادق آتی ہے لیکن نوع اضافی صادق نہیں آتی کیونکہ یہ تقسیم کو بالکل قبول نہیں کرتا لہٰذا اس کی جنس ہی نہیں جب اس کی جنس نہیں تو یہ نوع اضافی نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ نوع اضافی ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ کسی جنس کے تحت داخل ہوتا کہ اس کے ساتھ کسی ماہیت کو ملا کر ماھو کے ذریعے سوال کرنے کی صورت میں جنس جواب میں واقع ہو۔ اور ایک مادہ افتراقی حیوان ہے کہ اس پر نوع اضافی صادق آتی ہے کہ اس کے ساتھ کسی اور ماہیت مثلاً درخت کو ملا کر ماھو کے ذریعے سوال کریں تو جواب میں جنس جسم نامی واقع ہوتی ہے۔ لیکن نوع حقیقی صادق نہیں آتی اس لئے کہ اس کے افراد (انسان، غنم، فرس) کی حقیقتیں مختلف ہیں۔

فصل فِی تَرْتِیْبِ الْاَجْنَاسِ اَلْجِنْسُ اِمَّا سَافِلٌ وَهُوَ مَا لاَ یَکُونُ تَحْتَهٗ جِنْسٌ وَیَکُونُ فَوْقَهٗ جِنْسٌ بَلْ اِنَّمَا یَکُونُ تَحْتَهُ النَّوْعُ کَالْحَیَوَانِ فَاِنَّهٗ تَحْتَهُ الْاِنْسَانُ وَهُوَ نَوْعٌ وَفَوْقَهُ الْجِسْمُ النَّامِیُّ وَهُوَ جِنْسٌ فَالْحَیَوَانُ جِنْسٌ سَافِلٌ وَاِمَّا مُتَوَسِّطٌ وَهُوَ مَا یَکُونُ تَحْتَهٗ جِنْسٌ وَفَوْقَهٗ اَیْضًا جِنْسٌ کَالْجِسْمِ النَّامِیِّ فَاِنَّ تَحْتَهُ الْحَیَوَانَ وَفَوْقَهُ الْجِسْمَ الْمُطْلَقَ وَاِمَّا عَالٍ وَهُو مَا لا یَکُوْنُ فَوْقَهٗ جِنْسٌ وَیُسَمّٰی بِجِنْسِ الْاَجْنَاسِ اَیْضًا کَالْجَوْهَرِ فَاِنَّهٗ لَیْسَ فَوْقَهٗ جِنْسٌ وَتَحْتَهُ الْجِسْمُ الْمُطْلَقُ وَالْجِسْمُ النَّامِیُّ وَالْحَیَوَانُ.

ترجمہ: فصل اجناس کی ترتیب کے بیان میں جنس یا تو سافل ہوگا اور وہ، وہ ہے جس کے نیچے کوئی جنس نہ ہو اور اس کے اوپر کوئی جنس ہو بلکہ اس کے نیچے تو صرف نوع ہوگی جیسے حیوان اس لئے کہ اس کے نیچے انسان ہے اور وہ نوع ہے اور اس کے اوپر جسم نامی ہے اور وہ جنس ہے پس حیوان جنس سافل ہے اور یا متوسط ہوگا اور وہ، وہ ہے کہ اس کے نیچے جنس ہو اور اس کے اوپر بھی کوئی جنس ہو جیسے جسم نامی اس لئے کہ اس کے نیچے حیوان ہے اور اس کے اوپر جسم مطلق ہے اور یا عالی ہوگا اور وہ، وہ ہے کہ اس کے اوپر کوئی جنس نہ ہو اور اس کو جنس الاجناس بھی کہا جاتا ہے جیسے جوہر اس لئے کہ اس کے اوپر کوئی جنس نہیں ہے اور اس کے نیچے جسم مطلق اور جسم نامی اور حیوان ہیں۔

تشریح

اس فصل میں مصنفؒ ترتیب کے اعتبار سے اجناس کی تقسیم کو بیان فرما رہے ہیں۔ اجناس کو ترتیب صعودی یعنی نیچے سے اوپر کی طرف چڑھنے کے اعتبار سے مرتب کیا جاتا ہے، کیونکہ جنس کی خصوصیت وکمال عموم (عام ہونا) ہے، اجناس کی ترتیب کے اعتبار سے تین قسمیں ہیں:

نمبر۱۔ جنس سافل نمبر۲۔ جنس متوسط نمبر۳۔ جنس عالی

جنس سافل: وہ جنس ہے کہ اس کے اوپر کوئی جنس ہو اور اس کے نیچے کوئی جنس نہ ہو جیسے حیوان کیونکہ اس کے نیچے انسان ہے اور وہ نوع ہے جبکہ اس کے اوپر جسم نامی جنس ہے۔

جنس متوسط: وہ جنس ہے کہ اس کے اوپر بھی جنس ہو اور اسکے نیچے بھی جنس ہو جیسے جسم نامی کیونکہ اس کے اوپر بھی جنس (جسم مطلق) ہے اور اس کے نیچے بھی جنس (حیوان) ہے یا جیسے جسم مطلق کہ اس کے اوپر بھی جنس جوہر ہے اور اس کے نیچے بھی جنس جسم نامی ہے۔

جنس عالی: وہ جنس ہے کہ اسکے اوپر کوئی جنس نہ ہو لیکن اس کے نیچے جنس ہو جیسے جوہر کیونکہ اس کے اوپر تو کوئی جنس نہیں لیکن اس کے نیچے جسم مطلق، جسم نامی اور حیوان ہیں جو کہ اجناس ہیں جنس عالی کو جنس الاجناس بھی کہا جاتا ہے۔

فائدہ: جنس مفرد: وہ جنس ہے جس کے اوپر بھی کوئی جنس نہ ہو اور نہ اس کے نیچے جنس ہو جیسے عقل بشرطیکہ جوہر اس کے لیے جنس نہ ہو بلکہ عرض عام ہو اور عقول عشرہ اس کیلئے انواع ہوں۔

فصل اَلْاَجْنَاسُ الْعَالِيَةُ عَشَرَةٌ وَلَيْسَ فِي الْعَالَمِ شَيْءٌ خَارِجًا عَنْ هٰذِهِ الْاَجْنَاسِ وَيُقَالُ لِهٰذِهِ الْاَجْنَاسِ الْعَالِيَةِ الْمَقُوْلَاتُ الْعَشَرُ اَيْضًا اِحْدٰهَا الْجَوْهَرُ وَالْبَاقِي الْمَقُوْلَاتُ التِّسْعُ لِلْعَرَضِ وَالْجَوْهَرُ هُوَ الْمَوْجُوْدُ لَا فِيْ مَوْضُوْعٍ اَيْ مَحَلٍّ بَلْ قَائِمٌ بِنَفْسِهٖ كَالْاَجْسَامِ وَالْعَرَضُ هُوَ الْمَوْجُوْدُ فِيْ مَوْضُوْعٍ اَيْ مَحَلٍّ وَالْمَقُوْلَاتُ الْعَرَضِيَّةُ هِيَ الْكَمُّ وَالْكَيْفُ وَالْاِضَافَةُ وَالْاَيْنُ وَالْمِلْكُ وَالْفِعْلُ وَالْاِنْفِعَالُ وَالْمَتٰى وَالْوَضْعُ وَتَجْمَعُهَا هٰذَا الْبَيْتُ الْفَارِسِيُّ.

مردے دراز نیکو دیدم بشہر امروز باخواستہ نشستہ از کردہ خویش فیروز

ترجمہ : اجناس عالیہ دس ہیں اور عالم میں کوئی شئی بھی ان اجناس سے باہر نہیں اور ان اجناس عالیہ کو مقولات عشر بھی کہا جاتا ہے ان میں سے ایک جوہر ہے اور باقی نو مقولات عرض کے ہیں اور جوہر وہ ہے جو موجود ہو (لیکن) کسی موضوع یعنی محل میں نہ ہو بلکہ وہ قائم بنفسہ ہو جیسے اجسام اور عرض وہ ہے جو موجود ہو کسی موضوع یعنی محل میں اور مقولات عرضیہ وہ کم، کیف، اضافت، این، ملک، فعل، انفعال، متی اور وضع ہے یہ فارسی شعر ان (۱۰) دس کو جمع کرتا ہے۔

مردے دراز نیکو دیدم بشہر امروز باخواستہ نشستہ از کردہ خویش فیروز

ترجمہ: میں نے ایک لمبا نیک آدمی آج شہر میں دیکھا جو اپنے چاہے ہوئے کے ساتھ بیٹھا اپنے کیے سے خوش تھا۔

تشریح

فائدہ: یہ درحقیقت فلسفہ کا مضمون ہے لیکن افادہ کی خاطر یہاں پیش کیا گیا ہے۔

اجناس عالیہ دس ہیں عالم میں کوئی بھی شئی ان اجناس سے باہر نہیں البتہ واجب تعالیٰ ان سے خارج ہیں کیونکہ عالم ماسوی اللہ کو کہا جاتا ہے اور ان اجناس عالیہ کو مقولات عشرہ بھی کہا جاتا ہے اور مقولات دس ہیں جن میں سے ایک جوہر ہے اور نو مقولات عرض ہیں۔

جوہر: وہ مقولہ ہے جو قائم بنفسہ ہو یعنی اپنے قائم ہونے میں کسی محل (غیر) کا محتاج نہ ہو جیسے اجسام کہ یہ قائم بالذات ہیں اور اپنے قائم ہونے میں کسی محل (غیر) کے محتاج نہیں۔

عرض: وہ مقولہ ہے جو قائم بنفسہ نہ ہو یعنی اپنے قائم ہونے میں کسی محل کا محتاج ہو جیسے

رنگ، کہ یہ اپنے قائم ہونے کیلئے کسی جسم کا محتاج ہوتا ہے۔

پھر مقولات عرضیہ نو ہیں: ا۔کم۔ ۲۔کیف۔ ۳۔اضافت۔ ۴۔این۔ ۵۔ملک۔۶۔فعل۔۷۔انفعال۔۸۔متی۔۹۔وضع۔ ہر ایک کی تعریف یہ ہے:

کم: بمعنی مقدار، وہ عرض ہے جو بذاتہ تقسیم کو قبول کرے جیسے عدد۔ اس کی پھر دو قسمیں ہیں ا۔متصل جو مقدار کیلئے ۲۔منفصل جو عدد کیلئے استعمال ہوتا ہے۔

کیف: وہ عرض ہے جو بذاتہ تقسیم کو قبول نہ کرے بلکہ بالواسطہ تقسیم کو قبول کرے جیسے خوبصورتی کہ یہ تقسیم و تجزیہ کو بذاتہ قبول نہیں کرتا یا جیسے شہد کھانے سے جو حلاوت نصیب ہوتی ہے یہ بھی بالذات تقسیم کو قبول نہیں کرتا۔ اس کی پھر چار قسمیں ہیں ا۔کیفیت محسوسہ ۲۔کیفیت نفسانیہ ۳۔کیفیت مختصہ بالکمیات ۴۔کیفیت استعدادیہ۔

اضافت: وہ نسبت ہے جو ایسی دو چیزوں کے درمیان حاصل ہو کہ ان میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہو جیسے ابوّت، بنوّت۔

این: کسی شئی کی وہ حالت ہے جو اس شئی کو مکان میں ہونے سے حاصل ہو جیسے زید فی الدار اس میں شئی زید کو گھر (مکان) میں ہونے سے جو حالت حاصل ہو رہی ہے یا جو نسبت حاصل ہو رہی ہے۔ اس کو این کہتے ہیں۔ این کی دو قسمیں این حقیقی، یعنی مکین مکان کو مکمل طور پر بھر دے جیسے پانی سے بھرا ہوا برتن۔ این غیر حقیقی، یعنی مکین مکان کو اچھی طرح نہ بھرے جیسے پانی سے نامکمل بھرا ہوا برتن۔

فائدہ: مکان جسم حاوی کی سطح باطن کو کہتے ہیں جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے لمس کر رہا ہے۔

متی: کسی شئی کی وہ حالت ہے جو اس شئی کو زمان میں ہونے سے حاصل ہو۔ جیسے میں نے یہ کام کیا جمعہ کے روز تو اب میری جمعہ کی طرف جو نسبت ہو رہی ہے اسے متی کہتے ہیں۔ اس کی پھر دو قسمیں ہیں متی حقیقی یعنی وقت فعل کیلئے معیار ہو اور متی غیر حقیقی یعنی وقت فعل کیلئے معیار نہ ہو، اول کی مثال روزہ ہے اور ثانی کی مثال نماز ہے۔

ملک: کسی شئی کی وہ حالت ہے جو اس شئی کو کسی شئی کے ساتھ اتصال اور احاطہ کرنے سے

حاصل ہو جیسے ٹوپی پہننے کے وقت جو ہیئت حاصل ہو اسے ملک کہتے ہیں۔

فعل: کسی شئ کی وہ حالت ہے جو اس شئ کو غیر میں مؤثر ہونے کے وقت حاصل ہو۔ جیسے لکڑی کاٹنے کیلئے لکڑ ہارے کا آرہ چلانے کے وقت کی حالت فعل ہے۔

انفعال: کسی شئ کی وہ حالت ہے جو اس شئ کو غیر کا اثر قبول کرنے سے حاصل ہو جیسے آرہ چلنے سے لکڑی کا کٹ جانا انفعال ہے۔

وضع: کسی شئ کی وہ حالت ہے جو اس شئ کو اس کے اجزاء کے اتصال اور انفصال سے حاصل ہو۔ جیسے بیٹھنے کی ہیئت. کھڑے ہونے کی ہیئت ۔ یہ فارسی شعران دس کو جمع کرتا ہے۔

مردے دراز نیکو دیدم بشہر امروز　　　باخواستہ نشستہ از کردہ خویش فیروز

اس شعر میں مردے جوہر، دراز کم، نیکو کیف، دیدم انفعال، بشہر این، امروز متی، باخواستہ، اضافت، نشستہ وضع، کرد فعل، خویش ملک ہے۔

شعر کا معنی: میں نے ایک لمبے نیک آدمی کو آج شہر میں دیکھا جو اپنے محبوب کے ساتھ بیٹھا ہوا اپنے کئے سے خوش تھا۔

فصل :فِی تَرْتِیبِ الْاَنْوَاعِ اِعْلَمْ اَنَّ الْاَنْوَاعَ قَدْ تُرَتَّبُ مُتَنَازِلَةً فَالنَّوْعُ قَدْ یَکُوْنُ تَحْتَهُ نَوْعٌ وَلاَ یَکُوْنُ فَوْقَهُ نَوْعٌ فَهُوَ النَّوْعُ الْعَالِیُ وَقَدْ یَکُونُ تَحْتَهُ نَوْعٌ وَفَوْقَهُ نَوْعٌ وَهُوَ النَّوْعُ الْمُتَوَسِّطُ وَقَدْ لا یُکُونُ تَحْتَهُ نَوْعٌ وَیَکُونُ فَوْقَهُ نَوْعٌ وَهُوَ النَّوْعُ السَّافِلُ وَیُقَالُ لَهُ نَوْعُ الْاَنْوَاعِ اَیْضًا.

ترجمہ: فصل انواع کی ترتیب کے بیان میں جان تو کہ انواع کو کبھی ترتیب نزولی کے ساتھ مرتب کیا جاتا ہے (کیونکہ نوع میں مقصود خصوص ہوتا ہے) پس نوع کبھی ہوتی ہے اس کے نیچے نوع اور نہیں ہوتی اس کے اوپر نوع پس وہ نوع عالی ہے اور کبھی ہوتی ہے اس کے نیچے نوع اور (ہوتی ہے) اس کے اوپر کوئی نوع اور وہ نوع متوسط ہے اور کبھی نہیں ہوتی اس کے نیچے نوع اور اس کے اوپر نوع ہوتی ہے اور وہ نوع سافل ہے اور اس کو نوع الانواع بھی کہا جاتا ہے۔

تشریح

فی ترتیب الانواع :**تنبیہ** یہاں انواع سے مراد انواع اضافیہ ہے انواع

حقیقیہ نہیں کیونکہ انواع حقیقیہ میں ترتیبِ محال ہے، وہ اس طرح کہ اگر انواع حقیقیہ میں ترتیب دیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ نوع حقیقی کے اوپر نوع حقیقی ہو تو نوع حقیقی کے اوپر جو نوع حقیقی ہو گی وہ جنس ہو گی تو لامحالہ نوع حقیقی کا جنس ہونا لازم آئے گا وھو باطل۔ انواع اضافیہ میں ترتیب نزولی جاری ہوتی ہے۔ ترتیبِ نزولی یعنی اوپر سے نیچے کی طرف اترنے کے اعتبار سے نوع کی تین قسمیں ہیں:

۱۔نوع عالی ۲۔نوع متوسط ۳۔نوع سافل۔

نوع عالی: وہ نوع ہے جس کے اوپر نوع نہ ہو بلکہ اس کے نیچے نوع ہو جیسے جسم مطلق کہ اس کے اوپر جوہر ہے جو جنس ہے نوع نہیں اور اسکے نیچے جسم نامی نوع ہے۔

نوع متوسط: وہ نوع ہے جس کے اوپر بھی نوع ہو اور اسکے نیچے بھی نوع ہو جیسے جسم نامی کہ اس کے اوپر جسم مطلق بھی نوع ہے اور اس کے نیچے بھی حیوان نوع ہے

نوع سافل: وہ نوع ہے جس کے اوپر نوع ہو لیکن اس کے نیچے نوع نہ ہو جیسے انسان کہ اس کے اوپر تو نوع حیوان ہے لیکن اس کے نیچے اشخاص ہیں۔ نوع نہیں۔ نوع سافل کو نوع الانواع بھی کہتے ہیں۔

سوال: نوع سافل کو نوع الانواع کہتے ہیں اور جنس عالی کو جنس الاجناس کہتے ہیں۔ تو اس فرق کی وجہ کیا ہے۔

جواب: یہ ہے کہ جنس میں مقصود عموم ہوتا ہے تو جس جنس میں جتنے درجے کا عموم ہوگا وہ اتنے درجہ کی کامل جنس ہوگی اور صاف ظاہر ہے کہ جنس عالی یعنی جوہر میں سب سے زیادہ عموم ہوتا ہے تو جنس عالی کو ہی جنس الاجناس کہنا صحیح ہے اور نوع میں مقصود خصوص ہوتا ہے تو جس نوع میں جتنے درجے کا خصوص ہوگا وہ اتنے ہی درجے کی کامل نوع ہوگی اور صاف ظاہر ہے کہ نوع سافل (انسان) میں سب سے زیادہ خصوص ہوتا ہے تو نوع سافل کو ہی نوع الانواع کہنا صحیح ہے۔

فائدہ: نوع کی چوتھی قسم نوع مفرد ہے وہ نوع ہے جس کے اوپر بھی کوئی نوع نہ ہو اور نہ کوئی نیچے نوع ہو جیسے عقل بشرطیکہ جوہر اس کیلئے جنس ہو اور عقول عشرہ اس کیلئے اشخاص ہوں۔

فصل: اَلثَّالِثُ اَلْفَصْلُ وَهُوَ كُلِّيٌّ مَقُوْلٌ عَلَى الشَّيْءِ فِيْ جَوَابِ اَيُّ شَيْءٍ هُوَ فِيْ ذَاتِهٖ كَمَا اِذَا سُئِلَ الْاِنْسَانُ بِاَيِّ شَيْءٍ هُوَ فِي ذَاتِهٖ فَيُجَابُ بِاَنَّهٗ نَاطِقٌ وَهُوَ قِسْمَانِ قَرِيْبٌ وَبَعِيْدٌ فَالْقَرِيْبُ هُوَ الْمُمَيِّزُ عَنِ الْمُشَارِكَاتِ فِيْ الْجِنْسِ الْقَرِيْبِ وَالْبَعِيْدُ هُوَ الْمُمَيِّزُ عَنِ الْمُشَارِكَاتِ فِيْ الْجِنْسِ الْبَعِيْدِ فَالْاَوَّلُ كَالنَّاطِقِ لِلْاِنْسَانِ وَالثَّانِيْ كَالْحَسَّاسِ لَهٗ.

ترجمہ: (کلیات خمسہ میں سے) تیسری (کلی) فصل ہے اور وہ، وہ کلی ہے جو کسی شی پر ای شئی ھو فی ذاتہ کے جواب میں بولی جائے جیسا کہ جب انسان کے بارے میں سوال کیا جائے ای شی ھو فی ذاتہ کے ساتھ تو جواب دیا جائے گا کہ وہ ناطق ہے اور وہ دو قسموں پر ہے۔ فصل قریب، فصل بعید۔ پس (فصل) قریب وہ ہے جو جنس قریب میں شریک دوسرے مشارکات سے جدا کرنے والا ہو اور (فصل) بعید وہ ہے جو جنس بعید میں شریک دوسرے مشارکات سے جدا کرنے والا ہو پس اول جیسے ناطق انسان کیلئے، ثانی جیسے حساس اس (انسان) کیلئے۔

تشریح

اس فصل میں مصنفؒ کلیات خمسہ میں سے تیسری کلی فصل کی تعریف اور اس کی اقسام کو بیان فرما رہے ہیں۔

فصل کی تعریف: الفصل هو کلی قول علی الشئ فی جواب ای شئ هو فی ذاته یعنی فصل وہ کلی ہے جو کسی شی پر ای شئی ھو فی ذاتہ کے جواب میں بولی جائے یعنی جب کسی شئی کی بابت ای شئی ھو فی ذاتہ کے ذریعے سوال کیا جائے تو اس کے جواب میں جو کلی محمول ہو گی وہ فصل ہے جیسے انسان کے بارے میں سوال کیا جائے الانسان ای شئی هو فی ذاته یعنی انسان کا ایسا ممیز ذاتی بتاؤ جو اس کو جنس میں شریک دوسرے مشارکات سے جدا کر دے تو جواب میں ناطق بولا جائے گا کیونکہ ناطق انسان کا فصل ہے اور انسان کا ایسا ممیز ذاتی ہے جو انسان کو جنس (حیوان) میں شریک دوسرے مشارکات سے جدا کرتا ہے۔

فوائد قیود: لفظ کلی جنس ہے تمام کلیات کو شامل ہے مقول علی الشئ فی جواب ای شئ

یہ پہلی فصل ہے اس سے جنس، نوع، عرض عام نکل گئے کیونکہ جنس اور نوع ماھو کے جواب میں بولے جاتے ہیں اور عرض عام تو کسی کے بھی جواب میں نہیں بولا جاتا۔ فی ذاتہ یہ دوسری فصل ہے اس سے خاصہ نکل گیا کیونکہ یہ ای شئ فی عرضہ کے جواب میں بولا جاتا ہے۔

فائدہ: ''ای شئ'' طلب ممیز کیلئے موضوع ہے یعنی جب کسی شئ کے بارے میں ''ای شئ ھو'' کے ذریعے سوال کیا جائے تو جواب میں اس شئ کا جزءممیز بولا جائے گا یعنی وہ جزء جو اس شئ کو ماسوا سے جدا کردے پھر اگر ای شئ کے ساتھ ''فی ذاتہ'' کی قید لگادی جائے تو جواب میں فصل بولا جائے گا اور اگر ''فی عرضہ'' کی قید لگادی جائے تو جواب میں خاصہ آئے گا۔

فصل کی اقسام سے پہلے جنس کی اقسام ملاحظہ فرمائیں۔

جنس کی دو قسمیں ہیں: جنس قریب۔ جنس بعید۔

جنس قریب: کسی ماہیت کی وہ جنس ہے کہ اس کی جزئیات میں سے جس جزئی کو بھی اس ماہیت کے ساتھ ملا کر سوال کریں تو جواب میں وہی جنس واقع ہو جیسے حیوان انسان کی جنس قریب ہے۔

جنس بعید: کسی ماہیت کی وہ جنس ہے کہ اس کی جزئیات میں سے جس جزئی کو بھی اس ماہیت کے ساتھ ملا کر سوال کریں تو جواب میں کبھی وہی جنس واقع ہو کبھی کوئی اور جیسے جسم نامی انسان کی جنس بعید ہے۔

فصل کی بھی دو قسمیں ہیں: فصل قریب۔ فصل بعید۔

فصل قریب: کسی ماہیت کا وہ فصل ہے۔ جو اس ماہیت کو اس کی جنس قریب میں شریک دوسری ماہیتوں سے جدا کردے جیسے ناطق انسان کا فصل قریب ہے کیونکہ ناطق انسان کو اس کی جنس قریب حیوان میں شریک دوسری ماہیات سے جدا کرتا ہے۔

فصل بعید: کسی ماہیت کا وہ فصل ہے جو اس ماہیت کو اس کی جنس بعید میں شریک دوسری ماہیتوں سے جدا کردے جیسے حساس انسان کا فصل بعید ہے کیونکہ یہ ماہیت انسان کو اس کی جنس بعید جسم نامی میں شریک دوسرے مشارکات سے جدا کرتا ہے۔

فائدہ: ای شئ اگرچہ اصل میں مطلقاً ممیز کی طلب کیلئے وضع کیا گیا ہے لیکن اہل منطق نے

اب یہ اصطلاح مقرر کر رکھی ہے کہ ایٌ کے ذریعے ایسا ممیز طلب کیا جائے گا جو خود ما ھو کے جواب میں نہ بولا جاتا ہو۔ تو اس لئے فصل کی یہ تعریف حد تام پر صادق نہیں آئے گی اس لئے کہ حد تام تو ماھو کے جواب میں بولا جاتا ہے۔ فلا اعتراض۔

قوله :وَلِلْفَصْلِ نِسْبَةٌ اِلَى النَّوْعِ فَيُسَمّٰى مُقَوِّمًا لِدُخُوْلِهٖ فِیْ قِوَامِ النَّوْعِ وَحَقِيْقَتِهٖ وَنِسْبَةٌ اِلَى الْجِنْسِ فَيُسَمّٰى مُقَسِّمًا لِاَنَّهٗ يُقَسِّمُ الْجِنْسَ وَيُحَصِّلُ قِسْمًا لَهٗ كَالنَّاطِقِ فَهُوَ مُقَوِّمٌ لِلْاِنْسَانِ لِاَنَّ الْاِنْسَانَ هُوَ الْحَيَوَانُ النَّاطِقُ وَمُقَسِّمٌ لِلْحَيَوَانِ لِاَنَّ بِالنَّاطِقِ حَصَلَ لِلْحَيَوَانِ قِسْمَانِ اَحَدُهُمَا الْحَيَوَانُ النَّاطِقُ وَالْاٰخَرُ اَلْحَيَوَانُ الْغَيْرُ النَّاطِقُ.

ترجمه : فصل کی ایک نسبت نوع کی طرف ہے (تو اس صورت) میں اس کا نام مقوم رکھا جاتا ہے اس لئے کہ یہ نوع کے قوام اور اس کی حقیقت میں داخل ہے اور (فصل کی) ایک نسبت جنس کی طرف ہے (تو اس صورت میں) اس کا نام مقسم رکھا جاتا ہے اس لئے کہ وہ جنس کو تقسیم کرتا ہے اور بناتا ہے اس کی ایک اور قسم جیسے ناطق پس وہ انسان کیلئے مقوم ہے اس لئے کہ انسان وہ حیوان ناطق ہے اور حیوان کیلئے مقسم ہے اس لئے کہ ناطق کے ذریعے حیوان کی دو قسمیں حاصل ہوتی ہیں۔ ان میں سے ایک حیوان ناطق اور دوسری حیوان غیر ناطق۔

تشریح

اس عبارت میں مصنفؒ یہ بیان فرما رہے ہیں کہ فصل کی دو نسبتیں ہیں۔ ایک نسبت تو اس نوع کی طرف ہے جس کو جدا کرتا ہے اور دوسری نسبت اس جنس کی طرف ہے جس کے افراد سے نوع کو جدا کرتا ہے تو پہلی نسبت کے اعتبار سے فصل کو مقوم کہتے ہیں اور دوسری نسبت کے اعتبار سے فصل کو مقسم کہتے ہیں جیسے جب ناطق کی نسبت انسان کی طرف ہو تو مقوم کہلائے گا کیونکہ یہ انسان کو جدا کرتا ہے، اور جب ناطق کی نسبت حیوان کی طرف ہو تو مقسم کہلائے گا۔ کیونکہ حیوان کے افراد سے انسان کو جدا کرتا ہے۔

لدخوله : سے مقوم کی وجہ تسمیہ بیان فرما رہے ہیں کہ مقوم کو مقوم اس لیے کہتے

ہیں کہ مقوم بنا ہے قوام سے، اور قوام کے معنی ہیں حقیقت تو چونکہ فصل بھی نوع کے قوام اور اس کی حقیقت میں داخل ہوتا ہے اس لئے اس کو مقوم کہتے ہیں۔

لانه يقسم : سے مقسّم کی وجہ تسمیہ بیان فرمارہے ہیں کہ مقسم کو مقسم اس لئے کہتے ہیں کہ مقسم بنا ہے تقسیم سے، تو چونکہ فصل بھی جنس کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے اس لئے اس کو مقسم کہتے ہیں۔

کالناطق : سے مثال دے رہے ہیں کہ ناطق یہ انسان کا مقوم ہے کیونکہ یہ انسان کی حقیقت میں داخل ہے کیونکہ انسان کی حقیقت حیوان ناطق ہے اور ناطق حیوان کیلئے مقسم ہے کیونکہ ناطق حیوان کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے۔ وجوداً حیوان کے ساتھ مل کر ایک قسم حیوان ناطق بناتا ہے اور عدماً حیوان کے ساتھ ملکر دوسری قسم حیوان غیر ناطق بناتا ہے۔

فصل: كُلُّ مُقَوِّمٍ لِلْعَالِيْ مُقَوِّمٌ لِلسَّافِلِ كَالْقَابِلِ لِلْابْعَادِ فَاِنَّهُ مُقَوِّمٌ لِلْجِسْمِ وَهُوَ مُقَوِّمٌ لِلْجِسْمِ النَّامِيْ وَالْحَيَوَانِ وَالْاِنْسَانِ وَكَالنَّامِيْ فَاِنَّهُ كَمَا اَنَّهُ مُقَوِّمٌ لِلْجِسمِ النَّامِي مُقَوِّمٌ لِلْحَوَانِ وَ مُقَوِّمٌ لِلاِنْسَانِ اَيْضًا وَكَالْحَسَّاسِ وَالْمُتَحَرِّكِ بِالْاِرَادَةِ فَاِنَّهُمَا كَمَا اَنَّهُمَا مُقَوِّمَانِ لِلْحَيَوَانِ كَذَالِكَ مُقَوِّمَانِ لِلْاِنْسَانِ وَلَيْسَ كُلُّ مُقَوِّمٍ لِلسَّافِلِ مُقَوِّمًا لِلْعَالِيْ فَاِنَّ النَّاطِقَ مُقَوِّمٌ لِلْاِنْسَانِ وَلَيْس مُقَوِّمًا لِلْحَيَوَانِ.

ترجمہ : ہر وہ فصل جو عالی کیلئے مقوم ہو وہ سافل کا بھی مقوم ہوگا جیسے قابل ابعاد ثلثہ اس لئے کہ وہ جسم کیلئے مقوم ہے اور وہ جسم نامی اور حیوان اور انسان کیلئے (بھی) مقوم ہے اور جیسے نامی اس لیے کہ جس طرح یہ جنس نامی کیلئے مقوم ہے اسی طرح حیوان کیلئے بھی مقوم ہے اور انسان کیلئے بھی مقوم ہے اور جیسے حساس اور متحرک بالارادہ کہ یہ دونوں جس طرح حیوان کیلئے مقوم ہیں اسی طرح دونوں انسان کیلئے بھی مقوم ہیں اور ایسی بات نہیں کہ ہر وہ فصل جو سافل کیلئے مقوم ہو وہ عالی کا (بھی) مقوم ہو اس لیے کہ ناطق یہ انسان کیلئے مقوم ہے اور حیوان کیلئے مقوم نہیں۔

تشریح

پیچھے یہ بیان ہوا تھا کہ فصل نوع کے لیے مقوم اور جنس کے لیے مقسم ہوتا ہے تو اس

لیے اس فصل میں مصنفؒ دو ضابطے بیان کررہے ہیں۔ ضابطہ (۱) پھر پہلے ضابطے کے تحت دو دعوے ہیں۔ پہلا دعویٰ یہ ہے کہ ہر وہ فصل جو عالی کا مقوم ہوگا وہ سافل کا بھی مقوم ہوگا، اس کی دلیل یہ ہے کہ عالی خود سافل کا مقوم اور جزء ہے اور اصول یہ ہے کہ مقوم المقوم مقوم یعنی کسی شئی کے مقوم کا مقوم اس شئی کا مقوم ہوتا ہے اور جزء الجزء جزء یعنی کسی شئی کی جزء کا جزء اس شئی کا جزء ہوتا ہے لہٰذا جو عالی کا مقوم اور جزء ہوگا وہ سافل کا بھی جزء اور مقوم ہوگا جیسے قابل ابعاد ثلثہ (یعنی وہ چیز جو تینوں جہتوں طول، عرض اور عمق میں تقسیم کو قبول کرے) جس طرح یہ جسم کیلئے مقوم ہے اسی طرح یہ جسم نامی اور حیوان اور انسان کیلئے بھی مقوم ہے اور جیسے نامی جس طرح یہ جسم نامی کیلئے مقوم ہے اسی طرح یہ حیوان اور انسان کیلئے بھی مقوم ہے اور جیسے حساس، متحرک بالارادہ جس طرح یہ دونوں حیوان کے لئے مقوم ہیں اسی طرح یہ دونوں انسان کیلئے بھی مقوم ہیں۔

دوسرا دعویٰ: یہ بات ضروری نہیں کہ جو فصل سافل کا مقوم ہو وہی عالی کا مقوم ہو جیسے ناطق یہ انسان کیلئے تو مقوم ہے اور حیوان کیلئے نہیں بلکہ اس کے لیے تو مقسم ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ جب یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ ہر مقومِ عالی مقومِ سافل ہوتا ہے تو اب اگر ہر مقومِ سافل بھی مقومِ عالی ہو تو پھر عالی اور سافل میں فرق نہ رہے گا۔

فائدہ: یہاں نوع عالی سے مراد ہر وہ نوع ہے جس کے نیچے کوئی نوع ہو خواہ اس کے اوپر ہو یا نہ ہو اور سافل سے مراد ہر وہ نوع ہے جس کے اوپر کوئی نوع ہو خواہ اس کے نیچے کوئی نوع ہو یا نہ ہو۔

فائدہ: یہاں عالی اور سافل سے مراد محض نوع عالی اور نوع سافل ہے، اور یہاں جنس مراد نہیں کیونکہ فصل نوع کیلئے مقوم ہوتا ہے جنس کیلئے مقوم نہیں ہوتا۔

فصل كُلُّ فَصْلٍ مُقَسِّمٍ لِلسَّافِلِ مُقَسِّمٌ لِلْعَالِيْ فَالنَّاطِقُ كَمَا يُقَسِّمُ الْحَيَوَانَ اِلٰى النَّاطِقِ وَغَيْرِ النَّاطِقِ كَذٰلِكَ يُقَسِّمُ الْجِسْمَ الْمُطْلَقَ اِلَيْهِمَا وَلَيْسَ كُلُّ مُقَسِّمٍ لِلْعَالِيْ مُقَسِّمًا لِلسَّافِلِ فَاِنَّ الْحَسَّاسَ مَثَلاً يُقَسِّمُ الْجِسْمَ النَّامِيْ اِلَى الْجِسْمِ النَّامِيْ الْحَسَّاسِ وَاِلَى الْجِسْمِ النَّامِيْ الْغَيْرِ الْحَسَّاسِ وَلَيْسَ يُقَسِّمُ الْحَيَوَانَ اِلَيْهِمَا فَاِنَّ كُلَّ حَيَوَانٍ حَسَّاسٌ وَلَا يُوْجَدُ حَيَوَانٌ غَيْرُ حَسَّاسٍ.

ترجمہ : ہر وہ فصل جو سافل کیلئے مقسم ہو وہ عالی کا (بھی) مقسم ہوگا اس لئے کہ ناطق جس طرح یہ حیوان کو ناطق اور غیر ناطق کی طرف تقسیم کرتا ہے اسی طرح جسم مطلق کو (بھی) ان دونوں کی طرف تقسیم کرتا ہے اور ایسی بات نہیں کہ ہر وہ فصل جو عالی کا مقسم ہو وہ سافل کا (بھی) مقسم ہوگا اس لئے کہ حساس مثال کے طور پر یہ جسم نامی کو جسم نامی حساس اور جسم نامی غیر حساس کی طرف تقسیم کرتا ہے اور حیوان کو ان دونوں کی طرف تقسیم نہیں کرتا اس لئے کہ ہر حیوان حساس ہے اور (کوئی حیوان) غیر حساس نہیں پایا جاتا۔

تشریح

اس فصل میں مصنفؒ دوسرا ضابطہ بیان فرما رہے ہیں پھر اس ضابطے میں بھی دو دعوے بیان کئے ہیں، پہلا دعوی یہ ہے کہ ہر وہ فصل جو سافل کا مقسم ہوگا وہ عالی کا بھی ضرور مقسم ہوگا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ سافل عالی کی قسم ہے اور قانون ہے کہ قسم قسم الشئ قسم لذالک الشئ پس جو فصل سافل کی قسم بنائے گا وہ قسم القسم قسم کے واسطے سے عالی کی بھی قسم بنائے گا جیسے ناطق یہ حیوان کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے حیوان ناطق اور حیوان غیر ناطق۔ اسی طرح جسم مطلق کو بھی دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے جسم مطلق ناطق، جسم مطلق غیر ناطق اور یہ بات ضروری نہیں کہ ہر وہ فصل جو عالی کا مقسم ہو وہ سافل کا بھی مقسم ہوگا جیسے حساس یہ جسم نامی کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے جسم نامی حساس، جسم نامی غیر حساس۔ اور حیوان کو تقسیم نہیں کرتا اس لئے کہ ہر حیوان حساس ہے اور کوئی حیوان غیر حساس نہیں پایا جاتا۔ یا جیسے ناطق یہ حیوان کیلئے تو مقسم ہے کہ اس کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے حیوان ناطق اور حیوان غیر ناطق لیکن انسان کیلئے مقسم نہیں بلکہ اس کے لئے مقوم ہے کیونکہ تمام انسان ہی ناطق ہیں۔

فصل: اَلْكُلِّيُّ الرَّابِعُ الْخَاصَّةُ وَهُوَ كُلِّيٌّ خَارِجٌ عَنْ حَقِيْقَةِ الْاَفْرَادِ مَحْمُوْلٌ عَلٰى اَفْرَادٍ وَاقِعَةٍ تَحْتَ حَقِيْقَةٍ وَاحِدَةٍ فَقَطْ كَالضَّاحِكِ لِلْاِنْسَانِ وَالْكَاتِبِ لَهٗ.

ترجمہ: (کلیات خمسہ میں سے) چوتھی کلی خاصہ ہے اور وہ، وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی

حقیقت سے خارج ہو اور صرف ایک حقیقت کے تحت واقع ہونے والے افراد پر محمول ہو جیسے ضاحک انسان کیلئے اور کاتب اس (انسان) کیلئے۔

تشریح

اس عبارت میں مصنفؒ کلیات خمسہ میں چوتھی کلی خاصہ کی تعریف کر رہے ہیں۔

خاصہ: وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو اور ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہو جیسے ضاحک انسان کیلئے اور جیسے کاتب انسان کیلئے۔ ضاحک اور کاتب یہ دونوں انسان کی حقیقت سے خارج ہیں کیونکہ انسان کی حقیقت حیوان ناطق ہے اور صرف ایک حقیقت انسان کے تحت پائے جانے والے افراد زید، عمرو غیرہ پر بولے جاتے ہیں۔

فوائد قیود: لفظ کلی جنس ہے جو تمام کلیات کو شامل ہے الخارج عن حقیقتہ یہ پہلی فصل ہے اس سے جنس، نو، فصل نکل گئے کیونکہ وہ اپنے افراد کی حقیقت سے خارج نہیں ہوتے محمول سے لے کر آج تک یہ دوسری فصل ہے اس سے غرض عام نکل گیا کیونکہ یہ کئی حقیقتوں کے افراد پر بولا جاتا ہے۔

فائدہ: خاصہ کی شمول اور عدم شمول کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں ۱۔ خاصہ شاملہ ۲۔ خاصہ غیر شاملہ۔

خاصہ شاملہ: کسی شئی کا وہ خاصہ ہے جو اس شئی کے تمام افراد کو شامل ہو جیسے ضاحک بالقوۃ انسان کیلئے کیونکہ انسان کے تمام افراد میں ضحک کی استعداد ہے۔

خاصہ غیر شاملہ: کسی شئی کا وہ خاصہ ہے جو اس شئی کے تمام افراد کو شامل نہ ہو جیسے ضاحک بالفعل انسان کیلئے اس لئے کہ تمام افرادِ انسان بالفعل ضاحک نہیں۔

فائدہ: حقیقتِ واحدۃ سے مراد عام ہے خواہ حقیقت واحدہ نوعیہ ہو یا حقیقت واحدہ جنسیہ ہو جیسے ضاحک یہ حقیقت واحدہ نوعیہ یعنی انسان کے ساتھ خاص ہے اس لئے کہ اس کو خاصۃ النوع کہتے ہیں۔ ماشی یہ حقیقت واحدہ جنسیہ یعنی حیوان کے ساتھ خاص ہے اس لئے اس کو خاصۃ الجنس کہتے ہیں۔

فصل :اَلْخَامِسُ مِنَ الْکُلِّیَاتِ اَلْعَرَضُ الْعَامُّ وَهُوَ الْکُلِّیُّ الْخَارِجُ الْمَقُوْلُ عَلٰی اَفْرَادِ حَقِیْقَةٍ وَاحِدَةٍ وَعَلٰی غَیْرِهَا كَالْمَاشِیُ الْمَحْمُوْلِ عَلٰی اَفْرَادِ الْاِنْسَانِ وَالْفَرَسِ.

ترجمہ: کلیات میں سے پانچویں (کلی) عرض عام ہے اور وہ، وہ کلی ہے جو (اپنے افراد کی حقیقت سے) خارج ہو اور ایک حقیقت کے افراد پر اور اس کے غیر پر بولی جائے جیسے ماشی محمول ہوتا ہے انسان اور فرس کے افراد پر۔

تشریح

اس عبارت میں مصنفؒ عرض عام کی تعریف بیان فرما رہے ہیں۔

عرض عام: وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو اور کئی حقیقتوں کے افراد پر بولی جائے جیسے ماشی انسان کیلئے عرض عام ہے کہ وہ کئی حقیقتوں کے افراد پر بولی جاتی ہے کیونکہ یہ انسان، فرس، غنم، بقر وغیرہ تمام حیوانات کے افراد پر بولی جاتی ہے:

فوائد قیود: الکلی جنس ہے جو تمام کلیات کو شامل ہے، الخارج فصل اول ہے جس سے کلی ذاتی کی تینوں اقسام (جنس، نوع، فصل) خارج ہوگئیں۔ **حقیقة واحدة وعلی غیرھا** فصل ثانی ہے جس سے خاصہ خارج ہوگیا۔ کیونکہ وہ صرف ایک حقیقت کے افراد بولی جاتی ہے۔

فائدہ: عرض عام کی شمول اور عدم شمول کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں۔ عرض عام شاملہ۔ عرض عام غیر شاملہ۔

عرض عام شاملہ: کسی شئی کا عرض عام شاملہ وہ عرض عام ہے کہ اس شئی کے تمام افراد کو شامل ہو جیسے متنفس بالقوۃ انسان کیلئے

عرض عام غیر شاملہ: کسی شئی کا عرض عام غیر شاملہ وہ عرض عام ہے کہ اس شئی کے تمام افراد کو شامل نہ ہو جیسے متنفس بالفعل انسان کیلئے۔

فائدہ: **وَاِذْ قَدْ عَلِمْتَ مِمَّا ذَكَرْنَا اَنَّ الْكُلِّيَّاتِ خَمْسٌ اَلْاَوَّلُ اَلْجِنْسُ وَالثَّانِي اَلنَّوْعُ وَالثَّالِثُ اَلْفَصْلُ وَالرَّابِعُ اَلْخَاصَّةُ وَالْخَامِسُ اَلْعَرْضُ الْعَامُّ فَاعْلَمْ اَنَّ الثَّلٰثَةَ الْاَوَّلَ يُقَالُ لَهَا الذَّاتِيَاتُ وَيُقَالُ لِلْاُخْرَيَيْنِ الْعَرْضِيَاتُ وَقَدْ يَخْتَصُّ اِسْمُ الذَّاتِي بِالْجِنْسِ وَالْفَصْلِ فَقَطْ وَلَا يُطْلَقُ عَلَى النَّوْعِ بِهٰذَا الْاِطْلَاقِ لَفْظُ الذَّاتِي.**

ترجمہ: اور جب تو نے ہماری بیان کردہ تقریر سے جان لیا کہ کلیات پانچ ہیں پہلی جنس اور

دوسری نوع اور تیسری فصل اور چوتھی خاصہ اور پانچویں عرض عام ہے پس جان تو کہ پہلی تین کو ذاتیات کہا جاتا ہے اور آخری دو کو عرضیات کہا جاتا ہے اور کبھی ذاتی کا اسم صرف جنس اور فصل کے ساتھ مختص ہوتا ہے اور لفظ ذاتی کا اس اطلاق کے ساتھ نوع پر اطلاق نہیں کیا جاتا۔

تشریح

مصنفؒ اس فائدہ میں یہ بیان فرما رہے ہیں کہ کلیات پانچ ہیں: جنس، نوع، فصل، خاصہ، عرض عام۔ پہلی تین (جنس، نوع اور فصل) کو ذاتیات کہتے ہیں۔ اور آخری دو (خاصہ اور عرض عام) کو عرضیات کہتے ہیں لیکن یہ اس وقت ہے جب ذاتی کا معنی غیر خارج ہو، لیکن کبھی کبھی ذاتی کا اطلاق صرف جنس اور فصل پر ہوتا ہے اور نوع پر نہیں ہوتا اور یہ اس وقت ہے جب ذاتی کا معنی داخل ہو، تفصیل اس کی یہ ہے کہ ذاتی کے دو معنی آتے ہیں، داخل، غیر خارج، اگر ذاتی کا معنی غیر خارج کریں تو اس صورت میں ذاتی کا اطلاق نوع پر ہوگا کیونکہ نوع بھی اپنے افراد کی حقیقت سے غیر خارج ہوتی ہے اور اگر ذاتی کا معنی داخل کریں تو اس صورت میں ذاتی کا اطلاق نوع پر نہ ہوگا کیونکہ داخل کا معنی ہے جزء اور نوع اپنے افراد کی حقیقت کا جزء نہیں ہوتی بلکہ عینِ حقیقت ہوتی ہے۔ اس صورت میں نوع ذاتی کی قسم نہیں ہوگی بلکہ مستقل کلی ہوگی تو اس طرح کلی کی اولاً تین قسمیں ہونگی ۱۔کلی ذاتی ۲۔نوع ۳۔کلی عرضی۔

فصل: اَلْعَرْضِیُّ اَعْنِی الْخَاصَّةَ وَالْعَرْضَ الْعَامَّ یَنْقَسِمُ اِلٰی لَازِمٍ وَمُفَارِقٍ فَاللَّازِمُ مَا یَمْتَنِعُ اِنْفِکَاکُهٗ عَنِ الشَّیْءِ اِمَّا بِالنَّظْرِ اِلَی الْمَاهِیَّةِ کَالزَّوْجِیَّةِ لِلْاَرْبَعَةِ وَالْفَرْدِیَّةِ لِلثَّلٰثَةِ فَاِنَّ اِنْفِکَاکَ الزَّوْجِیَّةِ عَنِ الْاَرْبَعَةِ وَالْفَرْدِیَّةِ عَنِ الثَّلٰثَةِ مُسْتَحِیْلٌ وَاِمَّا بِالنَّظْرِ اِلَی الْوُجُوْدِ کَالسَّوَادِ لِلْحَبْشِیِّ فَاِنَّ اِنْفِکَاکَ السَّوَادِ عَنْ وُجُوْدِ الْحَبْشِیِّ مُسْتَحِیْلٌ لَا عَنْ مَاهِیَّتِهٖ لِاَنَّ مَاهِیَّتَهُ الْاِنْسَانُ وَظَاهِرٌ اَنَّ السَّوَادَ لَیْسَ بِلَازِمٍ لِلْاِنْسَانِ وَالْعَرْضُ الْمُفَارِقُ مَالَمْ یَمْتَنِعْ اِنْفِکَاکُهٗ عَنِ الْمَلْزُوْمِ کَالْکِتَابَةِ بِالْفِعْلِ لِلْاِنْسَانِ وَالْمَشْیِ بِالْفِعْلِ لَهٗ۔

فصل: وَالْعَرْضُ اللَّازِمُ قِسْمَانِ اَلْاَوَّلُ مَا یَلْزَمُ تَصَوُّرُهٗ مِنْ تَصَوُّرِ

الْمَلْزُوْمِ كَالْبَصَرِ لِلْعَمٰى وَالثَّانِىْ مَا يَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَلْزُوْمِ وَاللاَّزِمِ الْجَزْمُ بِاللُّزُوْمِ كَالزَّوْجِيَّةِ لِلْاَرْبَعَةِ فَاِنَّ مَنْ تَصَوَّرَ الْاَرْبَعَةَ وَتَصَوَّرَ مَفْهُوْمَ الزَّوْجِيَّةِ يَجْزِمُ بَدَاهَةً اَنَّ الْاَرْبَعَةَ زَوْجٌ وَمُنْقَسِمَةٌ بِمُتَسَاوِيَيْنِ.

ترجمہ: (کلی) عرضی میں مراد لیتا ہوں خاصہ اور عرض عام کو وہ (عرضی) لازم اور مفارق کی طرف تقسیم ہوتی ہے پس (عرض) لازم (وہ عرض ہے) جس کا شئی (معروض) سے جدا ہونا ممتنع ہو (پھر یہ امتناعِ انفکاک) یا ماہیت کے اعتبار سے ہوگا جیسے زوجیت اربعہ کیلئے اور فردیت ثلثہ کیلئے (لازم ہے) اس لئے کہ زوجیت کا اربعہ (کی حقیقت) سے اور فردیت کا ثلثہ (کی حقیقت) سے جدا ہونا محال ہے اور یا (یہ امتناع انفکاک) وجود کے اعتبار سے ہوگا جیسے سواد حبشی کیلئے اس لئے کہ سواد کا حبشی کے وجود سے جدا ہونا محال ہے نہ کہ اس کی ماہیت سے اس لئے کہ اس کی ماہیت انسان ہے اور ظاہر ہے کہ سواد انسان کو لازم نہیں ہے اور عرض مفارق وہ (عرض) ہے جس کا ملزوم (معروض) سے جدا ہونا ممتنع نہ ہو جیسے کتابت بالفعل انسان کیلئے اور مشی بالفعل اس (انسان) کیلئے۔ (فصل) اور عرض لازم کی دو قسمیں ہیں۔ پہلا وہ (لازم) ہے کہ ملزوم کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے یعنی خود بخود حاصل ہو جائے جیسے بصر عمی کیلئے (لازم ہے) اور دوسرا وہ (لازم) ہے کہ لازم اور ملزوم کے تصور سے ان دونوں کے درمیان لزوم کا یقین لازم آئے (یعنی لزوم کا یقین خود بخود حاصل ہو جائے) جیسے زوجیت اربعہ کیلئے (لازم ہے) اس لئے کہ جو شخص چار کا تصور کرتا ہے اور زوجیت کے مفہوم کا تصور کرتا ہے تو بداہۃً اور فوراً اس بات کا یقین کر لیتا ہے کہ چار جفت ہے اور وہ دو برابر حصوں میں پورا پورا تقسیم ہوتا ہے۔

تشریح

پچھلی فصلوں میں مصنفؒ کلی عرضی کی تقسیم کر چکے ہیں خاصہ اور عرض عام کی طرف لیکن اس فصل میں مصنف کلی عرضی کی ایک اور تقسیم کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ کلی عرضی کی (خواہ وہ خاصہ ہو یا عرض عام[1]) دو قسمیں ہیں: (۱) عرض لازم، (۲) عرض مفارق۔

---

[1] گویا کہ کلی عرضی کی چار قسمیں ہوگئیں ۱۔ خاصہ لازم ۲۔ خاصہ مفارق ۳۔ عرض عام لازم ۴۔ عرض عام مفارق۔

عرض لازم: وہ عرض ہے کہ جس کا معروض سے جدا ہونا ممتنع ہو یعنی وہ اپنے معروض سے جدا نہ ہوسکتا ہو۔

اما بالنظر: سے مصنفؒ عرض لازم کی ملزوم کے اعتبار سے تقسیم فرما رہے ہیں کہ عرض لازم کی ملزوم کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں (۱) یا تو اس کا معروض سے جدا ہونا ممتنع ہوگا معروض کی ماہیت کے اعتبار سے، گویا کہ عرض معروض کو اس کی ماہیت کے اعتبار سے لازم ہے، اس کو اصطلاح میں لازم الماہیت کہتے ہیں۔ (۲) اور یا اس کا معروض سے جدا ہونا ممتنع ہوگا معروض کے وجود کے اعتبار سے، گویا کہ عرض معروض کو اس کے وجود کے اعتبار سے لازم ہے، اسکو اصطلاح میں لازم الوجود کہتے ہیں۔ اب ہر ایک کی تعریف ملاحظہ فرمائیں:

لازم الماہیت: وہ عرض لازم ہے کہ جس کا معروض سے جدا ہونا معروض کی ماہیت کے اعتبار سے ممتنع ہو اور وہ معروض کو اس کی ماہیت کے اعتبار سے لازم ہو قطع نظر اس کے وجود خارجی اور وجود ذہنی کے، جیسا کہ زوجیت اربعہ کو لازم ہے اور فردیت ثلثہ کو لازم ہے۔ زوجیت اربعہ کو اور فردیت ثلثہ کو ان کی ماہیت کے اعتبار سے لازم ہیں خواہ یہ (ثلثہ اور اربعہ) ذہن میں ہوں یا خارج میں۔

لازم الوجود: وہ عرض لازم ہے جس کا معروض و ملزوم سے جدا ہونا ملزوم کے وجود کے اعتبار سے ممتنع ہو یعنی وہ عرض ملزوم کو اس کے وجود کے اعتبار سے لازم ہو، نہ کہ اس کی ماہیت کے اعتبار سے۔

لازم الوجود کی پھر دو قسمیں ہیں: لازم الوجود الذہنی۔ لازم الوجود الخارجی

لازم الوجود الذہنی: وہ لازم ہے جو ملزوم کو اس کے وجود ذہنی کے اعتبار سے لازم ہو جیسے کلیت انسان کو لازم ہے، اس کے وجود ذہنی کے اعتبار سے یعنی کلیت انسان کو ذہن میں لازم ہے، خارج میں لازم نہیں۔

لازم الوجود الخارجی: وہ لازم ہے جو ملزوم کو اس کے وجود خارجی کے اعتبار سے لازم ہو جیسے سواد حبشی کو لازم ہے اس کے وجود خارجی کے اعتبار سے نہ کہ اس کے وجود ذہنی کے اعتبار سے اور نہ ہی سواد حبشی کو اس کی ماہیت کے اعتبار سے لازم ہے کیونکہ حبشی کی ماہیت تو انسان ہے اور انسان کو سواد لازم نہیں۔ یا جیسے جلانا آگ کو خارج میں لازم ہے، ذہن میں لازم نہیں۔

عرض مفارق: وہ عرض ہے جس کا معروض سے جدا ہونا ممتنع نہ ہو بلکہ ممکن ہو جیسے کتابت بالفعل انسان کیلئے اور مشی بالفعل انسان کیلئے اب کتابت بالفعل یا مشی بالفعل کا انسان سے جدا ہونا ممتنع نہیں بلکہ جدا ہونا ممکن بلکہ واقع ہے۔ کہ بعض اوقات انسان کاتب بالفعل نہیں ہوتا۔ اور اسی طرح بعض اوقات انسان بالفعل ماشی نہیں ہوتا۔

فصل والعرض اللازم الخ: پچھلی فصل میں مصنفؒ عرض لازم کی ملزوم کے اعتبار سے تقسیم بیان فرما چکے ہیں۔ اب اس فصل میں عرض لازم کی دوسری تقسیم لزوم میں قوت اور ضعف کے اعتبار سے فرما رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ لازم کی دو قسمیں ہیں۔ لازم بین۔ لازم غیر بین۔

لازم بین: وہ لازم ہے جس کا لزوم واضح ہو اور اس کا لزوم کسی دلیل کا محتاج نہ ہو۔

لازم غیر بین: وہ لازم ہے جس کا لزوم واضح نہ ہو بلکہ اس کا لزوم دلیل کا محتاج ہو۔

پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں (۱) لازم بین بالمعنی الاخص (۲) لازم بین بالمعنی الاعم (۳) لازم غیر بین بالمعنی الاخص (۴) لازم غیر بین بالمعنی الاعم۔

لازم بین بالمعنی الاخص: وہ لازم ہے کہ ملزوم کے تصور سے اس کا تصور خود بخود حاصل ہو جائے امر آخر کی احتیاج نہ ہو۔ جیسے بصر عمی کو لازم ہے، اب عمی کے تصور سے ہی بصر کا تصور خود بخود حاصل ہو جاتا ہے، امر آخر کی احتیاج نہیں ہوتی۔

لازم بین بالمعنی الاعم: وہ لازم ہے کہ لازم اور ملزوم کا تصور کرنے سے ان دونوں کے درمیان لزوم کا یقین خود بخود حاصل ہو جائے امر آخر کی احتیاج نہ ہو جیسے زوجیت اربعہ کو لازم ہے اس لئے کہ جو شخص زوجیت کے مفہوم کا اور اربعہ کے مفہوم کا تصور کرتا ہے تو اسے خود بخود بغیر کسی امر آخر کی طرف احتیاج کے یہ یقین حاصل ہو جاتا ہے کہ چار جفت ہے اور زوجیت اربعہ کو لازم ہے

لازم غیر بین بالمعنی الاخص: وہ لازم ہے کہ ملزوم کا تصور کرنے سے اس کا تصور خود بخود حاصل نہ ہو بلکہ امر آخر کا محتاج ہو جیسے کتابت بالفعل انسان کیلئے، انسان کا تصور کرنے سے کتابت بالفعل کا تصور خود بخود حاصل نہیں ہوتا بلکہ امر آخر کی طرف احتیاج ہوتی ہے۔

لازم غیر بین بالمعنی الاعم: وہ لازم ہے کہ لازم اور ملزوم کا تصور کرنے سے ان دونوں کے درمیان لزوم کا یقین خود بخود حاصل نہ ہو بلکہ دلیل آخر کا محتاج ہو جیسے حدوث عالم کو لازم ہے کہ حدوث اور عالم کا تصور کرنے سے ان دونوں کے درمیان لزوم کا یقین خود بخود حاصل نہیں ہو تا۔ بلکہ امر آخر العالم متغیر و کل متغیر حادث کی احتیاج ہوتی ہے۔اس عبارت میں مصنفؒ نے لازم بین کی دونوں قسموں کی تعریف کی ہے لیکن لازم غیر بین کی اقسام کی تعریف نہیں کی لیکن ہم نے طلبہ کی سہولت کیلئے ان کی بھی تعریف کردی ہے، ممکن ہے کہ مصنفؒ نے لازم بین کی تشریح کرنے کے بعد لازم غیر بین کی تشریح اس لئے نہ کی ہو کہ غیر بین کی اقسام لازم بین کی اقسام کے برعکس ہیں اس لئے لکھنے کی ضرورت نہیں سمجھی۔

فصل: اَلْعَرَضُ الْمُفَارِقُ اَعْنِی مَا یُمْکِنُ اِنْفِکَاکُهٗ عَنِ الْمَعْرُوْضِ اَیْضًا قِسْمَانِ اَحَدُهُمَا مَا یَدُوْمُ عُرُوْضُهٗ لِلْمَلْزُوْمِ کَالْحَرْکَةِ لِلْفَلَکِ وَالثَّانِی مَا یَزُوْلُ عَنْهُ اِمَّا بِسُرْعَةٍ کَحُمْرَةِ الْخَجِلِ وَصُفْرَةِ الْوَجِلِ اَوْ بِبُطُوْءٍ کَالشَّیْبِ وَالشَّبَابِ.

ترجمہ: **فصل** عرض مفارق یعنی جس کا معروض سے جدا ہونا ممکن ہو اس کی بھی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک وہ (عرض مفارق) ہے جس کا عروض معروض کیلئے دائمی ہو جیسے حرکت فلک کیلئے اور ثانی وہ (عرض مفارق) ہے جو معروض سے جدا ہوتا رہتا ہو یا جلدی کے ساتھ جیسے شرمندگی کی سرخی اور خوف کی زردی یا دیر سے جیسے بڑھاپا اور جوانی۔

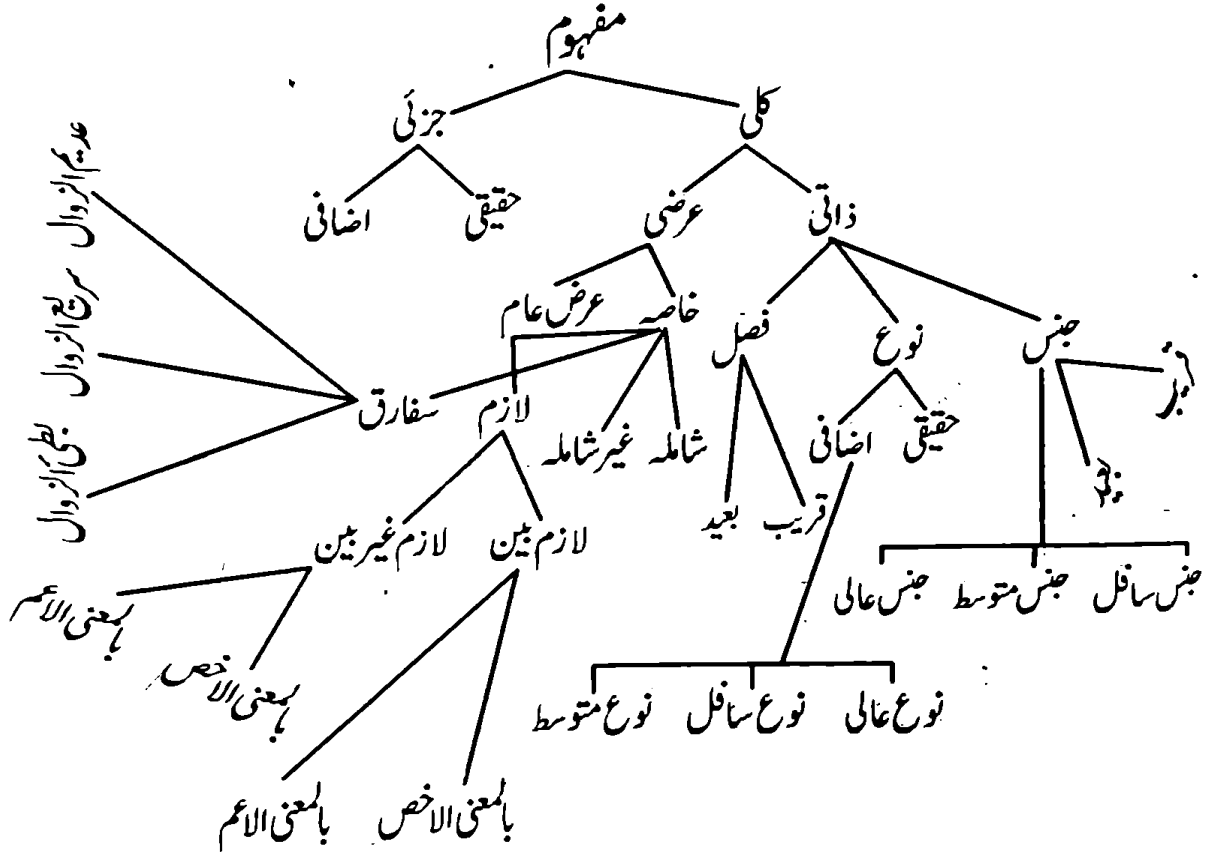
تشریح

پچھلی فصل میں مصنفؒ عرض مفارق کی تعریف کر چکے تھے لیکن دوبارہ اس فصل میں عرض مفارق کی تعریف فرما کر اس کی اقسام کو بیان کر رہے ہیں۔

عرض مفارق: وہ عرض ہے جس کا معروض سے جدا ہونا ممتنع نہ ہو بلکہ ممکن ہو، اس کی دو قسمیں ہیں (۱) دائم العروض (۲) غیر دائم العروض

دائم العروض: وہ عرض مفارق ہے جس کا معروض سے جدا ہونا ممکن تو ہو لیکن ابھی تک جدا نہ ہوا

ہو بلکہ معروض کو اس کا عروض دائمی ہو جیسے حرکت فلک کیلئے، کہ حرکت کا فلک سے جدا ہونا ممکن تو ہے لیکن کبھی جدا ہوئی نہیں بلکہ جب سے آسمان ہے، متحرک ہی ہے۔ یہی قدیم فلاسفہ کا نظریہ ہے۔

غیر دائم العروض: وہ عرض مفارق ہے جو معروض سے جدا ہوتا رہتا ہو جلدی کے ساتھ جیسے شرمندگی کی سرخی اور خوف کی زردی چہرے کو عارض ہو کر پھر جلدی ہی جدا ہو جاتی ہے یا دیر سے جیسے بڑھاپا[1] جوانی یہ دونوں انسان کو عارض ہوتے ہیں اور پھر جدا تو ہوتے ہیں لیکن دیر سے جدا ہوتے ہیں۔ گویا کہ غیر دائم العروض کی دو قسمیں ہیں۔ سریع الزوال۔ بطیء الزوال

فصل: فِی التَّعْرِیْفَاتِ مُعَرِّفُ الشَّیْءِ مَا یُحْمَلُ عَلَیْهِ لِاِفَادَةِ تَصَوُّرِہٖ وَهُوَ عَلٰی اَرْبَعَةِ اَقْسَامٍ اَلْحَدُّ التَّامُّ وَالْحَدُّ النَّاقِصُ وَالرَّسْمُ التَّامُّ وَالرَّسْمُ النَّاقِصُ فَالتَّعْرِیْفُ اِنْ کَانَ بِالْجِنْسِ الْقَرِیْبِ وَالْفَصْلِ الْقَرِیْبِ یُسَمّٰی حَدًّا تَامًّا کَتَعْرِیْفِ الْاِنْسَانِ بِالْحَیَوَانِ النَّاطِقِ وَاِنْ کَانَ بِالْجِنْسِ الْبَعِیْدِ وَالْفَصْلِ الْقَرِیْبِ اَوْبِہٖ وَحْدَہٗ یُسَمّٰی حَدًّا نَاقِصًا وَاِنْ کَانَ بِالْجِنْسِ الْقَرِیْبِ وَالْخَاصَّةِ یُسَمّٰی رَسْمًا تَامًّا وَاِنْ

---

[1] یہاں بڑھاپے سے مراد وہ بڑھاپا ہے جو جوانی میں انسان کو کسی بیماری کی وجہ سے عارض ہوتا ہے اور یہ بڑھاپا بیماری کے ختم ہونے پر زائل ہو جاتا ہے۔

كَانَ بِالْجِنْسِ الْبَعِيْدِ وَالْخَاصَّةِ اَوْ بِالْخَاصَّةِ وَحْدَهَا يُسَمّٰى رَسْمًا نَاقِصًا مِثَالُ الْحَدِّ النَّاقِصِ تَعْرِيْفُ الْاِنْسَانِ بِالْجِسْمِ النَّاطِقِ اَوْ بِالنَّاطِقِ فَقَطْ وَمِثَالُ الرَّسْمِ التَّامِّ تَعْرِيْفُ الْاِنْسَانِ بِالْحَيْوَانِ الضَّاحِكِ وَمِثَالُ الرَّسْمِ النَّاقِصِ تَعْرِيْفُهٗ بِالْجِسْمِ الضَّاحِكِ اَوْ بِالضَّاحِكِ وَحْدَهٗ وَلَا دَخْلَ فِي التَّعْرِيْفَاتِ لِلْعَرْضِ الْعَامِّ لِاَنَّهٗ لَا يُفِيْدُ التَّمِيْزَ.

ترجمہ : فصل تعریفات کے بیان میں کسی شئی کا معرف وہ چیز ہے جو اس شئی پر محمول کیا جاتا ہوتا کہ اس کے تصور کا فائدہ دے اور وہ چار قسم پر ہے۔ حد تام۔ حد ناقص۔ رسم تام۔ رسم ناقص۔ پس تعریف اگر جنس قریب اور فصل قریب کے ذریعے ہوتو اس کا نام حد تام رکھا جاتا ہے جیسے انسان کی تعریف حیوان ناطق کے ساتھ۔ اور اگر (تعریف) جنس بعید اور فصل قریب یا اکیلے فصل قریب کے ذریعے ہوتو اس کا نام حد ناقص رکھا جاتا ہے۔ اور اگر (تعریف) جنس قریب اور خاصہ کے ذریعے ہوتو اس کا نام رسم تام رکھا جاتا ہے اور اگر تعریف جنس بعید اور خاصہ یا اکیلے خاصہ کے ذریعہ ہوتو اس کا نام رسم ناقص رکھا جاتا ہے۔ حد ناقص کی مثال انسان کی تعریف جسم ناطق یا صرف ناطق کے ساتھ اور رسم تام کی مثال انسان کی تعریف حیوان ضاحک کے ساتھ اور رسم ناقص کی مثال اس (انسان) کی تعریف جسم ضاحک یا اکیلے ضاحک کے ساتھ اور عرض عام کا تعریفات میں کوئی دخل نہیں اس لئے کہ وہ امتیاز کا فائدہ نہیں دیتا۔

تشریح

منطقیوں کا اصل مقصود قول شارح سے بحث کرنا ہے لیکن چونکہ قول شارح کی یہ بحث موقوف تھی چند مقدمات کی بحث پر تو ان مقدماتِ موقوف علیھا کی بحث سے فارغ ہونے کے بعد اب اصل مقصد قول شارح کو بیان کررہے ہیں تو اس فصل میں مصنفؒ معرف کی تعریف اور اس کی اقسام اور اس کے بعد ایک چھوٹا سا فائدہ بیان فرمارہے ہیں۔ معرّف کی تعریف اور اسکی اقسام سے قبل یہ سمجھ لیں کہ معرِّف کی دو قسمیں ہیں۔ معرِّف حقیقی۔ معرف لفظی۔

معرف حقیقی کی تعریف مصنفؒ اس فصل میں بیان فرمارہے ہیں اور معرف لفظی کی

تعریف اگلی فصل میں بیان فرمارہے ہیں۔

معرف حقیقی: کسی شئی کا معرف حقیقی وہ چیز ہے جو اس شئی پر محمول کی جاتی ہے تا کہ اس کے تصور کا فائدہ دے۔

فائدہ: یہاں معرِّف کی تعریف میں تصور سے مراد (۱) یا تو تصور بکنہ الحقیقت ہے یعنی معرِّف کے ذریعے معرَّف کی پوری حقیقت معلوم ہوجائے جیسے انسان کی تعریف حیوان ناطق کے ذریعے کرنا کہ اس تعریف سے انسان کی پوری حقیقت معلوم ہوجاتی ہے (۲) یا ایسا تصور مراد ہے کہ معرَّف جمیع ماعداہ سے ممتاز ہوجائے جیسے انسان کی تعریف جسم ناطق یا ناطق یا حیوان ضاحک یا جسم ضاحک یا ضاحک سے کرنا کہ ان تعریفات سے انسان کی پوری حقیقت تو معلوم نہیں ہوتی لیکن انسان جمیع ماعداہ سے ممتاز ہوجاتا ہے الغرض معرِّف کی تعریف میں تصور سے مراد یا تصور بکنہ الحقیقت ہے یا تصور علی وجہ یمتاز المعرَّف عن جمیع ماعداہ ہے۔ گویا کہ تعریف حقیقی سے مقصود یا تو اطلاع علی الذاتیات ہوتا ہے یا امتیاز عن جمیع ماعداہ۔ پس اگر تعریف جمیع ذاتیات کے ساتھ ہو تو اس سے دونوں مقصود حاصل ہوتے ہیں جیسے انسان کی تعریف حیوانِ ناطق کے ساتھ کرنا کہ یہی انسان کی پوری حقیقت ہے اور اسے حد تام کہتے ہیں اور اگر تعریف بعض ذاتیات یا عرضیات کے ساتھ ہو تو اس سے صرف دوسرا مقصد حاصل ہوتا ہے۔ جیسے انسان کی تعریف جسم ضاحک یا صرف ضاحک یا جسم ناطق یا صرف ناطق سے کرنا کہ ان تمام صورتوں میں انسان کی پوری حقیقت معلوم نہ ہوگی، البتہ جمیع ماعداہ سے ممتاز ہوجائے گا۔ فافھم۔

معرف لفظی: وہ تعریف ہے کہ جس کے ذریعے لفظ کے مدلول کی تفسیر کا ارادہ کیا جائے۔ بالفاظ دیگر لفظ غیر مشہور کی مشہور لفظ کے ساتھ وضاحت کردی جائے۔

تعریف حقیقی کی چار قسمیں ہیں۔ حد تام۔ حد ناقص۔ رسم تام۔ رسم ناقص۔ جن کی وجہ حصر یہ ہے کہ تعریف دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ تعریف بمجرد الذاتیات ہوگی یا بمجرد الذاتیات نہیں ہوگی اگر بمجرد الذاتیات ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا بجمیع الذاتیات ہوگی یا ببعض الذاتیات ہوگی اگر بجمیع الذاتیات ہو تو اس کو حد تام کہتے ہیں۔ اور اگر ببعض الذاتیات ہو تو اس کو حد ناقص کہتے

ہیں۔اور اگر بجز دالذاتیات نہ ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں جنس قریب اور خاصہ کے ذریعے ہوگی یا اس کے علاوہ کسی اور صورت کے ذریعے ہوگی اول کو رسم تام اور دوم کو رسم ناقص کہتے ہیں۔

ہر ایک کی تعریف یہ ہے:

حد تام: کسی شئی کا وہ معرِّف ہے جو اس شئی کی جنس قریب اور فصل قریب سے مرکب ہو جیسے حیوان ناطق انسان کا حد تام ہے۔

حد ناقص: کسی شئی کا وہ معرّف ہے جو اس شئی کی جنس بعید اور فصل قریب یا صرف فصل قریب سے مرکب ہو جیسے جسم ناطق یا صرف ناطق انسان کا حد ناقص ہے۔

رسم تام: کسی شئی کا وہ معرف ہے جو اس شئی کی جنس قریب اور خاصہ سے مرکب ہو جیسے حیوان ضاحک انسان کا رسم تام ہے۔

رسم ناقص: کسی شئی کا وہ معرف ہے جو اس شئی کی جنس بعید اور خاصہ سے یا صرف خاصہ سے مرکب ہو جیسے جسم ضاحک یا صرف ضاحک انسان کا رسم ناقص ہے۔

حد تام کی وجہ تسمیہ: حد تام کو حدّ تو اس لئے کہتے ہیں کہ حد کا معنی ہے،المنع، روکنا چونکہ یہ تعریف بھی ذاتیات پر مشتمل ہونے کی وجہ سے دخول غیر سے مانع ہوتی ہے اس لئے اس کو حد کہتے ہیں۔اور تام اس لئے کہتے ہیں کہ یہ تعریف تمام ذاتیات پر مشتمل ہوتی ہے اس لئے اس کو تام کہتے ہیں۔

حد ناقص کی وجہ تسمیہ: حد ناقص کو حد اس لئے کہتے ہیں کہ حد کا معنی ہے روکنا چونکہ یہ تعریف ذاتیات پر مشتمل ہونے کی وجہ سے دخول غیر سے مانع ہوتی ہے اس لئے اس کو حد کہتے ہیں۔اور ناقص اس لئے کہتے ہیں کہ یہ تعریف بعض ذاتیات پر مشتمل ہوتی ہے اس لئے اس کو ناقص کہتے ہیں۔

رسم تام اور رسم ناقص کی وجہ تسمیہ: رسم تام کو رسم اس لئے کہتے ہیں کہ رسم کا معنی ہے اثر اور کسی شئی کا خاصہ اس شئی کا اثر ہوتا ہے چونکہ یہ تعریف بالخاصہ ہے گویا یہ تعریف بالاثر ہے اس لئے اس کو رسم کہتے ہیں اور تام اس لئے کہتے ہیں کہ یہ حد تام کے مشابہ ہے جنس قریب کے پائے جانے میں اور رسم ناقص کو رسم تو اس لئے کہتے ہیں کہ یہ تعریف بالخاصہ ہے اور خاصہ شئی کا اثر ہوتا

ہے گویا کہ یہ تعریف بالاثر ہے اس لئے اس کو رسم کہتے ہیں اور ناقص اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں رسم تام کے بعض اجزاء حذف ہوتے ہیں۔

ولا دخل الخ: یہاں سے ایک فائدہ بیان کر رہے ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ متاخرین کے نزدیک تعریف سے مقصود یہ ہے کہ تعریف معرَّف کے تصور بالکنہ کا فائدہ دے یا ایسے تصور کا فائدہ دے جس کی وجہ سے معرَّف جمیع ماعداہ سے ممتاز ہو جائے اور عرض عام ان دونوں تصوروں میں سے کسی تصور کا فائدہ نہیں دیتا اس لئے متاخرین باب تعریف میں عرض عام کا اعتبار نہیں کرتے مثلاً حیوان کی تعریف کرنا جسم ابیض کے ذریعے، اب جسم ابیض نہ تو حیوان کے تصور بالکنہ کا فائدہ دے رہا ہے کیونکہ یہ حیوان کی پوری حقیقت نہیں اور نہ ہی ایسے تصور کا فائدہ دے رہا ہے جو اس کو جمیع ماعداہ سے ممتاز کر دے کیونکہ جسم ابیض میں دوسری چیزیں بھی حیوان کے علاوہ داخل ہیں بلکہ یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں کیونکہ اس تعریف کی بنا پر سفید پتھر، برف وغیرہ حیوانیت میں داخل ہو گئے کیونکہ وہ جسم ابیض ہیں بلکہ یہ تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں کیونکہ بھینس جسم ابیض نہیں ہے حالانکہ وہ حیوان ہے۔ الغرض یہ تعریف (یعنی تعریف بالعرض العام) نہ جامع ہے اور نہ ہی مانع ہے حالانکہ تعریف کا کمال یہ ہے کہ وہ جامع مانع ہو تو جب عرض عام نہ معرَّف کے تصور بالکنہ کا فائدہ دیتا ہے اور نہ ہی ایسے تصور کا جس سے وہ معرف جمیع ماعداہ سے ممتاز ہو جائے اور نہ ہی جامعیت کا فائدہ دیتا ہے اور نہ ہی مانعیت کا اس لئے باب تعریف میں متاخرین نے عرض عام کا اعتبار نہیں کیا۔

فائدہ: تو اس تقریر سے معلوم ہوا کہ معرَّف کی تعریف میں لافادۃ تصورہ میں تصور سے مراد تصور بالکنہ ہے یا وہ تصور ہے جس سے وہ شئی جمیع ماعداہ سے ممتاز ہو جائے، مطلق تصور مراد نہیں۔

فائدہ: باب تعریف میں عرض عام کا اعتبار نہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ عرض عام کا منفرداً اعتبار نہیں کیا اور اگر چند امور میں سے ہر ایک کسی شئی کیلئے عرض عام ہوں لیکن ان کا مجموعہ اس شئی کے ساتھ خاص ہو تو ایسے امور کے ساتھ تعریف کی جاتی ہے اور یہ تعریف بالعرض العام نہیں بلکہ تعریف بالخاصۃ المرکبہ ہے جیسے چمگاڈر کی تعریف الطائر الولود کے ساتھ کرنا اور ایسی تعریف کو

رسم ناقص کہتے ہیں۔ صاحب ایساغوجی نے رسم ناقص میں اسی کو بیان کیا ہے۔

فائدہ: تعریف حقیقی کی شرائط: چونکہ ہم نے تعریف حقیقی میں یہ کہا تھا کہ متاخرین کے نزدیک کسی شئی کا معرِّف حقیقی وہ چیز بن سکتی ہے جو اس شئی کے تصور بکنہ الحقیقت کا فائدہ دے یا ایسے تصور کا فائدہ دے جس کی وجہ سے وہ شئی جمیع ماعداہ سے ممتاز ہو جائے اس بنا پر کسی شئی کی تعریف حقیقی وہ چیز بن سکتی ہے (۱) جو افراد میں معرَّف کے مساوی ہو اور (۲) معرفت اور جہالت میں معرَّف سے اجلیٰ ہو پہلی شرط کی بنا پر تعریف بالاعم مطلق، تعریف بالاخص مطلق اور تعریف بالاعم من وجہ جائز نہیں اور دوسری شرط کی بنا پر تعریف بالمساوی معرفۃً اور تعریف بالاخفی جائز نہیں مزید تفصیل نبراس التہذیب میں ملاحظہ فرمائیں۔ البتہ متقدمین کے نزدیک کسی شئی کا معرف وہ چیز بھی بن سکتی ہے جو معرَّف کے تصور بوجہ ما کا فائدہ دے لہٰذا ان کے ہاں تعریف بالاعم جائز ہے۔ (۳) تعریف میں مشترک۔ مجاز اور مرادف الفاظ استعمال کرنا بھی ناجائز ہے۔

فصل: اَلتَّعْرِيْفُ قَدْ يَكُوْنُ حَقِيْقِيًّا كَمَا ذَكَرْنَا وَقَدْ يَكُوْنُ لَفْظِيًّا وَهُوَ مَا يُقْصَدُ بِهٖ تَفْسِيْرُ مَدْلُوْلِ اللَّفْظِ كَقَوْلِهِمْ سَعْدَانَةُ نَبْتٌ وَالْغَضَنْفَرُ الْاَسَدُ وَهٰهُنَا قَدْ تَمَّ بَحْثُ التَّصَوُّرَاتِ اَعْنِي الْقَوْلَ الشَّارِحَ.

ترجمہ: تعریف کبھی حقیقی ہوتی ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور کبھی لفظی ہوتی ہے اور وہ، وہ (تعریف) ہے جس کے ذریعے لفظ کے مدلول کی تفسیر کا ارادہ کیا جائے جیسے ان کا قول سعد انۃ نبت ہے اور الغضنفر الاسد اور یہاں تصورات یعنی قول شارح کی بحث ختم ہو چکی ہے۔

تشریح

اس فصل میں مصنف تعریف لفظی کی تعریف بیان فرما رہے ہیں۔ تعریف حقیقی کی تعریف پچھلی فصل میں گذر چکی ہے جو یہ تھی کسی شئی کا معرِف حقیقی وہ چیز ہے جو اس شئی پر محمول کی جاتی ہے تاکہ اس کے تصور کا فائدہ دے اور تعریف لفظی وہ تعریف ہے جس کے ذریعے لفظ کے مدلول کی تفسیر کا ارادہ کیا جائے۔

تعریف حقیقی اور تعریف لفظی کے درمیان فرق: تعریف حقیقی اور تعریف لفظی کے

درمیان فرق یہ ہے کہ (۱) تعریف حقیقی میں صورت غیر حاصلہ کی تحصیل ہوتی ہے جبکہ تعریف لفظی میں صورت غیر حاصلہ کی تحصیل نہیں ہوتی بلکہ وہ صورت اوراس کا معنی موضوع لہ پہلے سے ذہن میں موجود ہوتا ہے لیکن ذہن اس کی طرف متوجہ نہیں ہوتا تو لفظ مشہور کے ذریعے ذہن کو اس صورت اور معنی موضوع لہ کی طرف متوجہ کیا جاتا ہے جیسے السعدانة ما ھی تو سائل کے ذہن میں اس کا معنی موضوع لہ پہلے سے موجود تھا لیکن ذہن اس کی طرف متوجہ نہیں ہورہا تھا تو لفظ مشہور نبت کے ذریعے ذہن کو اس کی طرف متوجہ کیا جاتا ہے یا الغضنفر ماھو تو سائل کے ذہن میں اس کا معنی موضوع لہ پہلے سے موجود تھا لیکن ذہن اس کی طرف متوجہ نہیں ہورہا تھا تو لفظ مشہور الاسد کے ذریعے ذہن کو اس کی طرف متوجہ کیا جاتا ہے۔ (۲) پھر تعریف لفظی میں معرِف یا تو معرَف سے اعم ہوتا ہے جیسے السعدانۃ نبت میں نبت، سعدانۃ سے اعم ہے کیونکہ سعدانۃ خاص گھاس کا نام ہے اور نبت عام گھاس کا نام ہے اور کبھی معرِف معرَف کے مرادف ہوتا ہے جیسے الغضنفر الاسد یہ دونوں مترادف الفاظ ہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ تعریف لفظی میں تعریف بالاعم جائز ہے اور لیکن تعریف حقیقی میں تعریف بالاعم جائز نہیں۔

اَلْبابُ الثَّانِیُ فِی الْحُجَّةِ وَمَا یَتَعَلَّقُ بِهَا

فصل: فِی الْقَضَایَا: اَلْقَضِیَّةُ قَوْلٌ یَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَالْکِذْبَ وَقِیْلَ هُوَ قَوْلٌ یُقَالُ لِقَائِلِهِ اِنَّهُ صَادِقٌ فِیْهِ اَوْ کَاذِبٌ وَهِیَ قِسْمَانِ حَمْلِیَّةٌ وَشَرْطِیَّةٌ اَمَّا الْحَمْلِیَّةُ فَهُوَ مَا حُکِمَ فِیْهَا بِثُبُوتِ شَیْءٍ لِشَیْءٍ اَوْ نَفیِهٖ عَنْهُ کَقَوْلِکَ زَیْدٌ قَائِمٌ وَزَیْدٌ لَیْسَ بِقَائِمٍ وَاَمَّا الشَّارْطِیَّةُ فَمَا لا یَکُونُ فِیْهِ ذَالِکَ الْحُکْمُ وَقِیْلَ الشَّارْطِیَّةُ مَا یَنْحَلُّ اِلٰی قَضِیَّتَیْنِ کَقَوْلِنَا اِنْ کَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالنَّهارُ مَوْجُوْدٌ وَلَیْسَ اَلْبَتَّةَ اِذَا کَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَاللَّیْلُ مَوْجُوْدٌ فَاِذَا حُذِفَ الْاَدْوَاتُ بَقِیَ الشَّمْسُ طَالِعَةً وَالنَّهَارُ مَوْجُوْدٌ وَالْحَمْلِیَّةُ مَا لاَ یَنْحَلُّ اِلٰی قَضِیَّتَیْنِ بَلْ یَنْحَلُّ اِمَّا اِلٰی مُفْرَدَیْنِ کَقَوْلِکَ زَیْدٌ هُوَ قَائِمٌ فَاِنَّکَ اِذَا حَذَفْتَ الرَّابِطَةَ اَعْنِیْ هُوَ بَقِیَ زَیْدٌ

وَقَائِمٌ وَهُمَا مُفْرَدَانِ وَاِمَّا اِلٰى مُفْرَدٍ وَقَضِيَّةٍ كَمَا فِى قَوْلِكَ زَيْدٌ اَبُوْهُ قَائِمٌ فَاِذَا حَلَّلْتَهٗ بَقِىَ زَيْدٌ وَهُوَ مُفْرَدٌ وَ اَبُوْهُ قَائِمٌ وَهُوَ قَضِيَّةٌ.

فصل: اَلْحَمْلِيَّه ضَرْبَانِ مُوْجِبَةٌ وَهِىَ الَّتِىْ حُكِمَ فِيْهَا بِثُبُوْتِ شَىْءٍ لِشَىْءٍ وَسَالِبَةٌ وَهِىَ الَتِى حُكِمَ فِيْهَا بِنَفِىْ شَىْءٍ عَنْ شَىْءٍ نَحْوُ اَلْاِنْسَانُ حَيْوَانٌ وَالْاِنْسَانُ لَيْسَ بِفَرَسٍ.

ترجمہ : دوسرا باب حجۃ اوراس کے متعلقات کے بیان میں ہے، فصل قضایا کے بیان میں ہے۔قضیہ وہ مرکب ہے جوصدق اور کذب کا احتمال رکھتا ہواور کہا جاتا ہے کہ قضیہ وہ مرکب ہے کہ اس کے کہنے والے کو کہا جاسکے کہ وہ اس میں سچا ہے یا جھوٹا اور وہ (قضیہ) دو قسم پر ہے حملیہ اور شرطیہ بہر حال حملیہ پس وہ (قضیہ) ہے کہ جس میں ایک شئ کے دوسری شئ کیلئے ثبوت یا ایک شئ سے دوسری شئ کی نفی کا حکم لگایا گیا ہو جیسے تیرا قول زید قائم اور زید لیس بقائم بہر حال شرطیہ پس وہ (قضیہ) ہے کہ جس میں یہ حکم نہ ہواور کہا جاتا ہے کہ شرطیہ وہ قضیہ ہے جو دو قضیوں کی طرف منحل ہو جیسے ہمارا قول اگر سورج نکلا ہوا ہے تو دن موجود ہے اور ایسی بات نہیں کہ جب سورج طلوع ہو تو رات موجود ہو پس جب ادوات کو حذف کیا جائے تو الشمس طالعۃ اور النہار موجود باقی رہ جاتا ہے اور حملیہ وہ قضیہ ہے جو دو قضیوں کی طرف منحل نہ ہو بلکہ منحل ہو یا تو دو مفردوں کی طرف جیسے ہمارا قول زید ھو قائم پس جب تو رابطہ یعنی ھو کو حذف کرے گا تو زید اور قائم باقی رہ جائیں گے اور وہ دونوں مفرد ہیں اور یا ایک مفرد اور ایک قضیہ کی طرف (منحل) ہو جیسا کہ تیرے قول زید ابوہ قائم میں اس لئے کہ جب تو اس کی تحلیل کرے گا تو باقی رہے گا زید اور وہ مفرد ہے اور ابوہ قائم اور وہ قضیہ ہے (فصل) حملیہ کی دو قسمیں ہیں۔موجبہ اور وہ، وہ (قضیہ حملیہ) ہے جس میں ایک شئ کے دوسری شئ کیلئے ثبوت کا حکم لگایا گیا ہو اور سالبہ وہ، وہ (قضیہ حملیہ) ہے کہ جس میں ایک شئ کو دوسری شئ سے نفی کرنے کا حکم لگایا گیا ہو جیسے الانسان حیوان اور الانسان لیس بفرس۔

تشریح

منطقیوں کے دو مقصد اصلی تھے (۱) قول شارح (۲) حجت تو مصنفؒ قول شارح کی

بحث سے فارغ ہونے کے بعد دوسرے مقصد حجت میں شروع ہورہے ہیں لیکن حجت کی بحث کا سمجھنا چند مقدمات پر موقوف تھا تو مصنفؒ ان مقدمات کو پہلے بیان کررہے ہیں اور وہ مقدمات قضایا اور ان کی اقسام اور ان کے احکامات ہیں۔قضیہ کی مصنفؒ نے دوتعریفیں کی ہیں:

قضیہ کی پہلی تعریف: قضیہ وہ مرکب (اور کلام) ہے جو صدق اور کذب کا احتمال رکھتا ہو۔ مثلا زید کھڑا ہے۔

قضیہ کی دوسری تعریف: قضیہ وہ مرکب (اور کلام) ہے کہ اس کے کہنے والے کو کہا جاسکے کہ وہ اس میں سچا ہے یا جھوٹا۔

ان دونوں تعریفوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی تعریف میں صدق اور کذب قضیہ کی صفت ہیں اور یوں کہا جائے گا القضية صادقة او كاذبة جبکہ دوسری تعریف میں صدق اور کذب قائل کی صفت ہیں اور یوں کہا جائے گا المتكلم صادق او كاذب۔

فائدہ: قضیہ کا اطلاق کبھی قضیہ ملفوظہ (یعنی وہ کلام جو انسان کے منہ سے نکلے) پر ہوتا ہے، اور کبھی قضیہ معقولہ (یعنی وہ جملہ جس کا مفہوم انسان کے ذہن میں ہو) پر البتہ اس میں اختلاف ہے کہ قضیہ کا اطلاق ملفوظہ اور معقولہ پر بالاشتراک ہے (یعنی قضیہ کا لفظ معقولہ اور ملفوظہ دونوں میں مشترک ہے) یا معقولہ پر اطلاق، اطلاقِ حقیقی ہے اور ملفوظہ پر اطلاق، اطلاقِ مجازی ہے، یہی دوسرا مذہب راجح ہے کیونکہ اہل منطق کے ہاں معتبر قضیہ معقولہ ہی ہوتا ہے البتہ ملفوظہ پر قضیہ کا اطلاق تسمية الدال باسم المدلول کے طور پر ہوتا ہے، اسی طرح یہاں قول کا معنی لغوی مراد نہیں جو کہ لفظ ہے بلکہ اس کا معنی مرکب ہے خواہ وہ ملفوظہ ہو یا معقولہ۔ الغرض قضیہ کی یہ تعریف قضیہ معقولہ اور قضیہ ملفوظہ دونوں کو شامل ہے۔

وهي قسمان: یہاں سے مصنفؒ قضیہ کی تقسیم فرمارہے ہیں۔ کہ قضیہ کی اولاً دو قسمیں ہیں۔حملیہ۔شرطیہ۔

جن کی وجہ حصر یہ ہے: قضیہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کی دونوں طرفوں میں سے کسی طرف میں نسبت تامہ پر دلالت پائی جائے گی یا دونوں طرفوں میں سے کسی طرف میں بھی

نسبت تامہ پر دلالت نہیں پائی جائے گی، اگر دونوں طرفوں میں سے کسی طرف میں نسبت تامہ پر دلالت نہ پائی جائے تو اس کو حملیہ کہتے ہیں جیسے زید قائم اور اگر دونوں طرفوں میں سے کسی طرف میں نسبت تامہ پر دلالت پائی جائے تو دو حال سے خالی نہیں یا ایک طرف میں نسبت تامہ پر دلالت پائی جائے گی یا دونوں طرفوں میں نسبت تامہ پر دلالت پائی جائے گی۔ اگر ایک طرف میں نسبت تامہ پر دلالت پائی جائے تو بھی حملیہ ہے جیسے زید ابوہ قائم اور اگر دونوں طرفوں میں نسبت تامہ پر دلالت پائی جائے تو شرطیہ ہے جیسے ان کانت الشّمس طالعۃ فالنہار موجود۔

اور دوسری وجہ حصر یوں بھی ترتیب دی جا سکتی ہے کہ قضیہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اس میں ثبوت شئی لشئی یا نفی شئی عن شئی کا حکم ہوگا یا نہیں اول حملیہ ہے اور ثانی شرطیہ ہے۔ یا وجہ حصر کو یوں بھی تعبیر کر سکتے ہیں کہ قضیہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کے طرفین دو قضیوں کی طرف منحل ہونگی یا نہیں، اول شرطیہ ہے اور ثانی حملیہ الغرض قضیہ کی دو قسمیں ہیں: قضیہ حملیہ۔ قضیہ شرطیہ

قضیہ حملیہ: وہ قضیہ ہے جس میں ایک شئی کو دوسری شئی کیلئے ثابت کرنے یا ایک شئی کو دوسری شئی سے نفی کرنے کا حکم کیا گیا ہو جیسے **زید قائم** اس میں قیام کو زید کیلئے ثابت کرنے کا حکم کیا گیا ہے اور زید لیس بقائم اس میں قیام کو زید سے نفی کرنے کا حکم کیا گیا ہے۔

قضیہ شرطیہ: وہ قضیہ ہے جس میں یہ حکم نہ ہو یعنی نہ تو ایک شئی کو دوسری شئی کیلئے ثابت کرنے کا حکم لگایا گیا ہو اور نہ ہی ایک شئی کو دوسری شئی سے نفی کرنے کا حکم لگایا گیا ہو بلکہ اس میں ایک نسبت کی تقدیر پر دوسری نسبت کے ثبوت یا نفی کا حکم لگایا گیا ہو۔ جیسے ان کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود: اس میں طلوع شمس کی تقدیر پر وجود نھار کا حکم لگایا گیا ہے اور لیس البتہ ان کانت الشمس طالعۃ فاللیل موجود اس میں طلوع شمس کی تقدیر پر وجود لیل کی نفی کا حکم لگایا گیا ہے۔

قضیہ شرطیہ اور حملیہ کی دوسری تعریف

قضیہ شرطیہ: وہ قضیہ ہے جو دو قضیوں کی طرف منحل ہو جیسے ان کانت الشمس طالعۃ

فالنہار موجود اس میں ادواتِ ارتباط یعنی ان کانت اور فا جزائیہ کو جب حذف کردیا جائے تو الشمس طالعة اور النہار موجود باقی رہ جائیں گے۔ اور وہ دونوں قضیے ہیں۔

قضیہ حملیہ: وہ قضیہ ہے جو دو قضیوں کی طرف منحل نہ ہو بلکہ (۱) دو مفردوں کی طرف منحل ہو جیسے زید ھو قائم، اس میں اداۃ رابطہ یعنی ھو کو اگر حذف کردیا جائے تو زید اور قائم باقی رہ جاتے ہیں اور یہ دونوں مفرد ہیں (۲) یا ایک مفرد اور ایک قضیہ کی طرف منحل ہو جیسے زید ابوہ قائم، اس میں اداۃ رابطہ کو حذف کردیا جائے تو زید اور ابوہ قائم باقی رہ جائیں گے، اور ان میں سے زید مفرد ہے اور ابوہ قائم یہ قضیہ ہے۔

انحلال کا معنی: قضیہ میں ایک جزء کے دوسرے جزء کے ساتھ ارتباط پر جو ادوات دلالت کرتے ہیں ان کو حذف کردینا انحلال کہلاتا ہے۔

فصل الحملية ضربان الخ: نسبت حکمیہ کے اعتبار سے حملیہ کی دو قسمیں ہیں (۱) موجبہ (۲) سالبہ

موجبہ: وہ قضیہ حملیہ ہے جس میں ایک شئی کو دوسری شئی کیلئے ثابت کرنے کا حکم لگایا گیا ہو جیسے الانسان حیوان اس میں حیوان کو انسان کیلئے ثابت کرنے کا حکم لگایا گیا ہے تو یہ نسبت حکمیہ ثبوتیہ ہوئی تو جس قضیہ میں نسبت حکمیہ ثبوتیہ ہو اس کو موجبہ کہتے ہیں۔

سالبہ: وہ قضیہ حملیہ ہے جس میں ایک شئی کو دوسری شئی سے نفی کرنے کا حکم لگایا گیا ہو جیسے الانسان لیس بفرس اس میں فرس کو انسان سے نفی کرنے کا حکم لگایا گیا ہے تو یہ نسبت حکمیہ سلبیہ ہوئی تو جس قضیہ میں نسبت حکمیہ سلبیہ ہو اس کو سالبہ کہتے ہیں۔

فصل: اَلْحَمْلِيَّةُ تَلْتَئِمُ مِنْ اَجْزَاءٍ ثَلٰثَةٍ اَحَدُهَا الْمَحْكُوْمُ عَلَيْهِ وَيُسَمّٰى مَوْضُوْعًا وَالثَّانِيْ الْمَحْكُوْمُ بِهٖ وَيُسَمّٰى مَحْمُوْلاً وَالثَّالِثُ الدَّالُّ عَلٰى زالرَّابِطِ وَيُسَمّٰى رَابِطَةً فَفِيْ قَوْلِكَ زَيْدٌ هُوَ قَائِمٌ زَيْدٌ مَحْكُوْمٌ عَلَيْهِ وَمَوْضُوْعٌ وَقَائِمٌ مَحْكُوْمٌ بِهٖ وَمَحْمُوْلٌ وَلَفْظَةُ هُوَ نِسْبَةٌ وَرَابِطَةٌ وَقَدْ تُحْذَفُ الرَّابِطَةُ فِي اللَّفْظِ دُوْنَ الْمُرَادِ فَيُقَالُ زَيْدٌ قَائِمٌ.

ترجمہ: (قضیہ) حملیہ تین اجزاء سے مرکب ہوتا ہے ان میں سے ایک محکوم علیہ ہے اور اس کا نام موضوع رکھا جاتا ہے اور دوسرا محکوم بہ ہے اور اس کا نام محمول رکھا جاتا ہے اور تیسرا وہ (لفظ) ہے جو رابطہ پر دلالت کرتا ہے اور اس کا نام رابطہ رکھا جاتا ہے پس تیرے قول زید ھو قائم میں زید محکوم علیہ اور موضوع ہے اور قائم محکوم بہ اور محمول ہے اور لفظ ھو نسبت اور رابطہ ہے۔ کبھی رابطہ کو لفظوں میں حذف کر دیا جاتا ہے نہ کہ مراد میں پس کہا جاتا ہے زید قائم۔

تشریح

اس فصل میں مصنفؒ قضیہ حملیہ کے اجزائے ترکیبیہ کو بیان فرما رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ قضیہ حملیہ تین اجزاء سے مرکب ہوتا ہے، ان میں ایک محکوم علیہ ہے جس کو موضوع کہا جاتا ہے اور دوسرا محکوم بہ ہے جس کو محمول کہا جاتا ہے اور تیسرا جزء وہ لفظ ہے جو موضوع اور محمول کے درمیان پائے جانے والے تعلق اور ربط پر دلالت کرتا ہے اس کو رابطہ کہتے ہیں جیسے زید ھو قائم اس میں زید محکوم علیہ اور موضوع ہے، قائم محکوم بہ اور محمول ہے اور لفظ ھو رابطہ ہے۔

موضوع کی وجہ تسمیہ: محکوم علیہ کو موضوع اس لئے کہتے ہیں کہ موضوع کا معنی ہے خاص کیا ہوا اور مقرر کیا ہوا چونکہ محکوم علیہ کو بھی مقرر اور خاص کیا جاتا ہے تاکہ اس پر کسی شئی کا حکم لگایا جائے اس لئے اس کو موضوع کہتے ہیں۔

محمول کی وجہ تسمیہ: محکوم بہ کو محمول اس لئے کہتے ہیں کہ محمول کے معنی ہیں حمل کیا ہوا چونکہ محکوم بہ کو بھی موضوع پر لادا جاتا ہے اور حمل کیا جاتا ہے اس لئے اس کو محمول کہتے ہیں۔

رابطہ کی وجہ تسمیہ: اصل میں رابطہ نام ہے اس نسبت کا جو موضوع اور محمول کے درمیان پائی جاتی ہے لیکن پھر اہل منطق نے اس لفظ کا نام رابطہ رکھ دیا جو اس نسبت پر دلالت کرے تسمیۃ الدال باسم المدلول کے طور پر۔

فائدہ: یہ جو مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ قضیہ حملیہ کے تین اجزاء ہوتے ہیں یہ متقدمین کا مذہب ہے جبکہ متاخرین نے قضیہ حملیہ کے چار اجزاء بتائے ہیں، تین تو یہی ہیں اور چوتھا نسبت تقیید یہ ہے۔ تفصیل بڑی کتابوں میں ملاحظہ فرمائیں۔

فائدہ: رابطہ کی دو قسمیں ہیں: رابطہ زمانیہ۔ رابطہ غیر زمانیہ

رابطہ زمانیہ: وہ رابطہ ہے جو اس بات پر دلالت کرے کہ نسبت تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ کے ساتھ مقترن ہے، اس کیلئے کان وغیرہ استعمال ہوتے ہیں۔

رابطہ غیر زمانیہ: وہ رابطہ ہے جو اس بات پر دلالت کرے کہ نسبت تینوں زمانوں میں سے کسی کے ساتھ مقترن نہیں اس کیلئے ھو وغیرہ استعمال ہوتے ہیں۔

وقد تحذف: یہاں سے مصنف ایک فائدہ بیان فرما رہے ہیں کہ قضیہ حملیہ میں بعض اوقات رابطہ کو حذف کر دیا جاتا ہے لفظاً نہ کہ معناً جیسے زید ھو قائم کی بجائے زید قائم کہتے ہیں تو جب رابطہ کو حذف کر دیا جائے تو اس صورت میں قضیہ ثنائیہ کہلاتا ہے اس لئے کہ اس وقت اس کے دو جزء ہوتے ہیں (۱) موضوع (۲) محمول اور اگر رابطے کو حذف نہ کیا جائے تو قضیہ اس صورت میں ثلاثیہ کہلاتا ہے اس لئے کہ اس وقت اس کے تین اجزاء ہوتے ہیں (۱) موضوع (۲) محمول (۳) رابطہ

فصل: لِلشَّرْطِيَةِ اَيْضًا اَجْزَاءٌ وَيُسَمّٰى الْجُزْءُ الْاَوَّلُ مِنْهَا مُقَدَّمًا وَالْجُزْءُ الثَّانِيْ مِنْهَا تَالِيًا فَفِيْ قَوْلِكَ اِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً كَانَ النَّهَارُ مَوْجُوْدًا قَوْلُكَ اِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً مُقَدَّمٌ وَقَوْلُكَ كَانَ النَّهَارُ مَوْجُوْدًا تَالٍ وَالرَّابِطَةُ هِيَ الْحُكْمُ بَيْنَهُمَا.

ترجمہ: شرطیہ کے بھی کئی اجزاء ہوتے ہیں ان میں سے پہلے جزء کا نام مقدم رکھا جاتا ہے اور ان میں سے دوسرے جزء کا نام تالی رکھا جاتا ہے پس تیرے قول ان كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا میں تیرا قول ان كانت الشمس طالعة مقدم ہے اور تیرا قول فالنهار موجود تالی ہے اور رابطہ وہ ہے جو ان دونوں کے درمیان حکم ہے۔

تشریح

اس فصل میں مصنفؒ قضیہ شرطیہ کے اجزاء ترکیبیہ کو بیان فرما رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ قضیہ شرطیہ کے بھی تین اجزاء ہیں، پہلے جزء کو مقدم اور دوسرے جزء کو تالی کہتے ہیں اور ان

دونوں کے درمیان جو حکم ہے اس کو رابطہ کہتے ہیں جیسے ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود میں ان كانت الشمس طالعة مقدم ہے اور فالنهار موجود تالی ہے اور ان دونوں کے درمیان جو حکم ہے اتصال یا انفصال کا، وہی رابطہ ہے۔

فائدہ: قضیہ حملیہ میں رابطہ پر دلالت کرنے کیلئے لفظ، لفظاً یا معنیً مذکور ہوتا ہے جبکہ شرطیہ میں رابطہ پر دلالت کرنے کیلئے لفظ نہ لفظاً مذکور ہوتا ہے اور نہ ہی معنًی بلکہ مذکورہ بالا مثال میں طلوع شمس اور وجود نہار کے درمیان جو لزوم واتصال ہے یہی حکمِ اتصال، رابطہ ہے۔

مقدم کی وجہ تسمیہ: مقدم کو مقدم اس لئے کہتے ہیں کہ مقدم کا معنی ہے آگے کیا ہوا چونکہ یہ دوسرے جزء سے پہلے ہوتا ہے اس لئے اس کو مقدم کہتے ہیں۔

تالی کی وجہ تسمیہ: تالی کو تالی اس لئے کہتے ہیں کہ تالی کا معنی ہے پیچھے آنے والا چونکہ یہ بھی پہلے جزء کے پیچھے آتا ہے اس لئے اس کو تالی کہتے ہیں۔

فصل: وَقَد تُقَسَّمُ الْقَضِيَّةُ بِاِعْتِبَارِ الْمَوْضُوْعِ فَالْمَوْضُوْعُ اِنْ كَانَ جُزْئِيًّا وَشَخْصًا مُعَيَّنًا سُمِّيَتِ الْقَضِيَّةُ شَخْصِيَّةً وَمَخْصُوْصَةً كَقَوْلِكَ زَيْدٌ قَائِمٌ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ جُزْئِيًّا بَلْ كَانَ كُلِّيًّا فَهُوَ عَلٰى اَنْحَاءٍ لِاَنَّهَا اِنْ كَانَ الْحُكْمُ فِيْهَا عَلٰى نَفْسِ الْحَقِيْقَةِ تُسَمَّى الْقَضِيَّةُ طَبْعِيَّةً نَحْوُ اَلْاِنْسَانُ نَوْعٌ وَالْحَيْوَانُ جِنْسٌ وَاِنْ كَانَ عَلٰى اَفْرَادِهَا فَلَا يَخْلُوْ اِمَّا اَنْ يَكُوْنَ كَمِّيَّةُ الْاَفْرَادِ فِيْهَا مُبَيَّنًا اَوْ لَمْ يَكُنْ فَاِنْ بُيِّنَ كَمِيَّةُ الْاَفْرَادِ تُسَمَّى الْقَضِيَّةُ مَحْصُوْرَةً كَقَوْلِكَ كُلُّ اِنْسَانٍ حَيْوَانٌ وَبَعْضُ الْحَيْوَانِ اِنْسَانٌ وَاِنْ لَمْ يُبَيَّنْ يُسَمَّى الْقَضِيَّةُ مُهْمَلَةً نَحْوُ الْاِنْسَانُ لَفِيْ خُسْرٍ.

ترجمہ: کبھی قضیہ (حملیہ) کی موضوع کے اعتبار سے تقسیم کی جاتی ہے پس موضوع اگر جزئی اور شخص معین ہو تو قضیہ کا نام شخصیہ اور مخصوصہ رکھا جاتا ہے جیسے تیرا قول زید قائم اور اگر (موضوع) جزئی نہ ہو بلکہ کلی ہو تو وہ کئی قسم پر ہے اس لیے کہ اگر حکم اس میں نفس حقیقت پر ہو تو قضیہ کا نام طبعیہ رکھا جاتا ہے جیسے الانسان نوع اور الحیوان جنس اور اگر حکم اس (کلی) کے افراد پر ہو تو وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اس میں افراد کی کمیت کو بیان

کیا گیا ہو گا یا نہیں کیا گیا ہو گا۔ پس اگر افراد کی کمیت کو بیان کیا گیا ہو تو قضیے کا نام محصورہ رکھا جاتا ہے جیسے تیرا قول کل انسان حیوان اور بعض الحیوان انسان اور اگر (افراد کی کمیت کو) نہ بیان کیا گیا ہو تو اس قضیہ کا نام مہملہ رکھا جاتا ہے جیسے الانسان فی خسر۔

تشریح

اس فصل میں مصنفؒ موضوع کے اعتبار سے قضیہ حملیہ کی تقسیم فرما رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ موضوع کے اعتبار سے قضیہ حملیہ کی چار قسمیں ہیں:

نمبر ۱۔ قضیہ مخصوصہ اور شخصیہ۔ نمبر ۲ قضیہ طبعیہ۔ نمبر ۳ قضیہ محصورہ۔ نمبر ۴ قضیہ مہملہ۔

جن کی وجہ حصر یہ ہے کہ قضیہ حملیہ دو حال سے خالی نہیں اس کا موضوع شخص معین ہو گا یا کلی ہو گا اگر اس کا موضوع شخص معین ہو تو اس کو شخصیہ اور مخصوصہ کہتے ہیں اور اگر اس کا موضوع کلی ہو تو پھر وہ دو حال سے خالی نہیں اس میں حکم یا تو کلی کی نفس حقیقت پر ہو گا یا افراد پر ہو گا، اگر اس میں کا حکم کلی کی نفس حقیقت پر ہو تو طبعیہ ہے اور اگر اس میں حکم کلی کے افراد پر ہو تو پھر وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو افراد کی کمیت کو بیان کیا گیا ہو گا یا افراد کی کمیت کو بیان نہیں کیا گیا ہو گا، اگر افراد کی کمیت کو بیان کیا گیا ہو تو وہ محصورہ ہے اور اگر افراد کی کمیت کو بیان نہ کیا گیا ہو تو وہ مہملہ ہے، ہر ایک کی تعریف یہ ہے:

قضیہ مخصوصہ وشخصیہ: وہ قضیہ حملیہ ہے جس کا موضوع شخص معین ہو جیسے زید قائم۔

قضیہ طبعیہ: وہ قضیہ حملیہ ہے جس کا موضوع کلی ہو اور حکم کلی کے مفہوم اور نفس حقیقت وطبیعت پر ہو جیسے الانسان نوع اس میں حکم انسان کی حقیقت پر ہے، انسان کے افراد پر نہیں کیونکہ انسان کے افراد زید، عمرو، بکر وغیرہ نوع نہیں ہیں۔

قضیہ محصورہ: وہ قضیہ حملیہ ہے جس کا موضوع کلی ہو اور حکم کلی کے افراد پر ہو اور افراد کی کمیت کو کلیت و بعضیت کے اعتبار سے بیان کیا گیا ہو جیسے تمام انسان جاندار ہیں، اس میں حکم موضوع کے تمام افراد پر لگایا جا رہا ہے۔

قضیہ مہملہ: وہ قضیہ حملیہ ہے جس کا موضوع کلی ہو اور حکم کلی کے افراد پر ہو اور افراد کی

کمیت کو بیان نہ کیا گیا ہو جیسے انسان جاندار ہیں اس میں حکم انسان کے افراد پر ہے لیکن یہ معلوم نہیں کہ تمام افراد پر ہے یا بعض پر۔

شخصیہ کی وجہ تسمیہ:

شخصیہ کو شخصیہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس کا موضوع شخص معین ہوتا ہے۔

مخصوصہ کی وجہ تسمیہ:

مخصوصہ کو مخصوصہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس کا موضوع مخصوص چیز ہوتی ہے۔

طبعیہ کی وجہ تسمیہ: طبعیہ کو طبعیہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں حکم موضوع کی نفس طبیعت پر ہوتا ہے، افراد پر نہیں ہوتا۔

محصورہ کی وجہ تسمیہ: محصورہ کو محصورہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں موضوع کے افراد کا حصر کیا جاتا ہے، اس کا دوسرا نام مسوّرہ ہے وہ اس لئے کہ یہ سُور پر مشتمل ہوتا ہے۔

مہملہ کی وجہ تسمیہ: مہملہ کو مہملہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں موضوع کے افراد کی کمیت کو بیان نہیں کیا جاتا بلکہ ان کو مہمل چھوڑ دیا جاتا ہے

فصل: اَلْمَحْصُوْرَاتُ اَرْبَعٌ اِحْدٰهَا اَلْمُوْجِبَةُ الْكُلِّيَّةُ كَقَوْلِكَ كُلُّ اِنْسَانٍ حَيَوَانٌ وَالثَّانِيَةُ اَلْمُوْجِبَةُ الْجُزْئِيَّةُ نَحْوُ بَعْضُ الْحَيَوَانِ اَسْوَدُ وَالثَّالِثَةُ اَلسَّالِبَةُ الْكُلِّيَّةُ نَحْوُ لاَ شَيْءَ مِنَ الزَّنْجِيِّ بِاَبْيَضَ وَالرَّابِعَةُ اَلسَّالِبَةُ الْجُزْئِيَّةُ نَحْوُ بَعْضُ الْاِنْسَانِ لَيْسَ بِاَسْوَدَ.

ترجمہ: محصورات چار ہیں ان میں سے ایک موجبہ کلیہ ہے جیسے تیرا قول کل انسان حیوان اور دوسرا موجبہ جزئیہ ہے جیسے بعض الحیوان اسود اور تیسرا سالبہ کلیہ ہے جیسے لاشئ من الزنجی بابیض اور چوتھا سالبہ جزئیہ ہے جیسے بعض الانسان لیس باسود۔

تشریح

اس فصل میں مصنفؒ یہ بیان فرمارہے ہیں کہ قضیہ محصورہ کی چار قسمیں ہیں:

۱۔موجبہ کلیہ ۔۲۔موجبہ جزئیہ ۔۳۔سالبہ کلیہ ۴۔سالبہ جزئیہ۔

وجہ حصر: قضیہ محصورہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اس میں حکم ایجابی ہوگا یا سلبی ہوگا بہر دو صورت یا حکم تمام افراد پر ہوگا یا بعض افراد پر ہوگا اس طرح دو کو دو سے ضرب دینے سے چار قسمیں ہوئیں (۱) موجبہ کلیہ (۲) موجبہ جزئیہ (۳) سالبہ کلیہ (۴) سالبہ جزئیہ۔ ہر ایک کی تعریف یہ ہے:

موجبہ کلیہ: وہ قضیہ محصورہ ہے جس میں محمول کو موضوع کے تمام افراد کیلئے ثابت کیا گیا ہو جیسے ہر انسان جاندار ہے۔

موجبہ جزئیہ: وہ قضیہ محصورہ ہے جس میں محمول کو موضوع کے بعض افراد کیلئے ثابت کیا گیا ہو جیسے بعض جاندار انسان ہیں۔

سالبہ کلیہ: وہ قضیہ محصورہ ہے جس میں محمول کو موضوع کے تمام افراد سے نفی کیا گیا ہو۔ جیسے کوئی پتھر انسان نہیں۔

سالبہ جزئیہ: وہ قضیہ محصورہ ہے جس میں محمول کو موضوع کے بعض افراد سے نفی کیا گیا ہو۔ جیسے بعض انسان مسلمان نہیں۔

فصل: اَلَّذِیْ یُبَیَّنُ بِهٖ کَمِّیَّةُ الْاَفْرَادِ مِنَ الْکُلِّیَّةِ وَالْبَعْضِیَّةِ یُسَمّٰی سُوْرًا وَهُوَ مَاخُوْذٌ مِنْ سُوْرِ الْبَلَدِ وَسُوْرُ الْمُوْجِبَةِ الْکُلِّیَّةِ کُلٌّ وَلَامُ الْاِسْتِغْرَاقِ وَسُوْرُ الْمُوْجِبَةِ الْجُزْئِیَّةِ بَعْضٌ وَوَاحِدٌ مِنَ الْجِسْمِ جَمَادٌ وَسُوْرُ السَّالِبَةِ الْکُلِّیَّةِ لَا شَیْءَ وَلَا وَاحِدَ نَحْوُ لَا شَیْءَ مِنَ الْغُرَابِ بِاَبْیَضَ وَلَا وَاحِدَ مِنَ النَّارِ بِبَارِدٍ وَوُقُوْعُ النَّکِرَةِ تَحْتَ النَّفْیِ نَحْوُ مَا مِنْ مَّاءٍ اِلَّا وَهُوَ رَطْبٌ وَسُوْرُ السَّالِبَةِ الْجُزْئِیَّةِ لَیْسَ بَعْضُ کَقَوْلِکَ لَیْسَ بَعْضُ الْحَیَوَانِ بِحِمَارٍ وَبَعْضُ لَیْسَ کَمَا تَقُوْلُ بَعْضُ الْفَوَاکِهِ لَیْسَ بِحُلْوٍ اِعْلَمْ اَنَّ فِیْ کُلِّ لِسَانٍ سُوْرًا یَخُصُّهَا فَفِی الْفَارِسِیَّةِ لَفْظُ ہر سُوْرُ الْمُوْجِبَةِ الْکُلِّیَّةِ کَقَوْلِ الشَّاعِرِ بیت:

ہر آں کس کہ در بند حرص افتاد — دہد خرمن زندگانی بباد

ترجمہ: (سور) وہ امر ہے جس کے ذریعے افراد کی کمیت کو کلیت اور بعضیت کے اعتبار سے بیان کیا جائے، اس کا نام سور رکھا جاتا ہے اور وہ لیا گیا ہے سور البلد سے اور موجبہ کلیہ کا

سور لفظ کُلٌّ اور لام استغراق ہیں اور موجبہ جزئیہ کا سور بعض اور واحد ہیں جیسے بعض من الجسم جماد یا واحد من الجسم جماد اور سالبہ کلیہ کا سور لا واحد اور لا شیٔ ہیں جیسے لاشیٔ من الغراب بابیض (کوئی کوا سفید نہیں) اور لا واحد من النار ببارد (کوئی آگ ٹھنڈی نہیں) اور نکرہ کا نفی کے تحت واقع ہونا جیسے مامن ماء الا وھو رطب (نہیں ہے کوئی پانی مگر وہ تر ہے) اور سالبہ جزئیہ کا سور لیس بعض ہے جیسے تیرا قول لیس بعض الحیوان بحمار (بعض حیوان گدھے نہیں ہیں) اور بعض لیس جیسا کہ تو کہے بعض الفواکہ لیس بحلوٍ (بعض پھل میٹھے نہیں) اور جان تو کہ ہر زبان میں سور ہوتا ہے جو اس زبان کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے فارسی میں لفظ ہر موجبہ کلیہ کا سور ہے جیسے شاعر کا قول ؎

ہر آں کس کہ در بند حرص اوفتاد دہد خرمن زندگانی بباد

ترجمہ: ہر وہ شخص جو لالچ کی جال میں گر گیا اس نے زندگی کے کھلیان کو برباد کر دیا۔

تشریح

اس فصل میں مصنفؒ سور کی تعریف اور محصورات اربعہ کے سور کو بیان فرما رہے ہیں۔

الذی : سے سور کی تعریف کر رہے ہیں کہ سور وہ امر ہے جس کے ذریعے موضوع کے افرادِ محکوم علیہ کی کمیت کو بیان کیا جائے۔

وھو ماخوذ : سے سور کی تحقیق ماخذی بیان کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ سور، سور البلد سے لیا گیا ہے اور سور البلد شہر کے ارد گرد کی اس دیوار کو کہتے ہیں جو شہر کی حفاظت کرتی ہے، جس کو فصیل کہتے ہیں۔

ماخوذ اور ماخوذ منہ میں مناسبت : یہ ہے کہ جس طرح سور البلد شہر کے افراد کا احاطہ کرتا ہے اسی طرح محصورات اربعہ کا سور بھی موضوع کے افراد محکوم علیہ کا احاطہ کرتا ہے۔

سور الموجبہ : سے محصورات اربعہ کے سور کو بیان فرما رہے ہیں کہ موجبہ کلیہ کے دو سور ہیں (۱) کل (۲) لام استغراق۔ کل کی مثال جیسے کل انسان حیوان۔ لام استغراق کی مثال جیسے

ان الانسان لفی خسر (تمام انسان گھاٹے میں ہیں) موجبہ جزئیہ کے بھی دو سور ہیں (۱) بعض (۲) واحد۔ بعض کی مثال جیسے بعض الحیوان انسان (بعض حیوان انسان ہیں) واحد کی مثال جیسے واحد من الحیوان انسان (بعض حیوان انسان ہیں)۔ سالبہ کلیہ کے تین سور ہیں (۱) لاشئ (۲) لاواحد (۳) اور نکرہ تحت النفی۔ لاشئ کی مثال جیسے لاشئ من الغراب بابیض۔ لاواحد کی مثال جیسے لا واحد من النار ببارد۔ نکرہ تحت النفی کی مثال جیسے ما احد خیر منك (کوئی بھی تجھ سے بہتر نہیں) سالبہ جزئیہ کے دو سور ہیں (۱) بعض لیس (۲) لیس بعض۔ بعض لیس کی مثال جیسے بعض الحیوان لیس بفرس۔ اور لیس بعض کی مثال جیسے لیس بعض الحیوان بفرس۔

فائدہ: لیس کل بھی سالبہ جزئیہ کا سور ہے۔

فائدہ: نکرہ تحت النفی کی مثال مامن ماء الا وھو رطب دینا صحیح نہیں اس لئے کہ الا کے آنے کی وجہ سے یہ سالبہ نہیں رہا بلکہ موجبہ ہوگیا ہے اس لئے ہم نے دوسری مثال ,مااحدخیر منك، کوذکر کیا ہے۔

اعلم: سے فائدہ بیان فرمارہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ ہر زبان کا اپنا سور ہوتا ہے جو اس زبان کے ساتھ خاص ہوتا ہے جیسے موجبہ کلیہ کا سور فارسی میں لفظ ''ہر'' ہے جیسا کہ اس شعر میں ہے۔ شعر ؎

ہر آں کس کہ در بند حرص او فتاد   دہد خرمن زند گانی بباد

موجبہ کلیہ کا اردو زبان میں سور ''ہر اور سب'' ہیں اور موجبہ جزئیہ کا سور ''چند، بعض، اور کچھ'' ہیں اور سالبہ کلیہ کا سور ''کوئی نہیں'' اور سالبہ جزئیہ کا سور ''بعض نہیں'' ہیں۔

فصل: قَدْ جَرَتْ عَادَةُ الْمِيْزَانِيِّيْنَ اَنَّهُمْ يُعَبِّرُوْنَ عَنِ الْمَوْضُوْعِ بِجْ وَعَنِ الْمَحْمُوْلِ بِبْ فَمَتٰى اَرَادُوْا التَّعْبِيْرَ عَنِ الْمُوْجِبَةِ الْكُلِّيَّةِ يَقُوْلُوْنَ كُلُّ جْ بْ وَمَقْصُوْدُهُمْ مِنْ ذَالِكَ الْاِيْجَازُ وَدَفْعُ تَوَهُّمِ الْاِنْحِصَارِ.

ترجمہ: منطقیوں کی یہ عادت جاری ہوچکی ہے کہ وہ موضوع کو ''ج'' کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں اور محمول کو ''ب'' کے ساتھ (تعبیر کرتے ہیں) پس جب وہ موجبہ کلیہ کی تعبیر کا ارادہ کرتے ہیں تو یوں کہتے

ہیں کہ کل ج ب اور اس سے ان کا مقصود اختصار اور انحصار کے وہم کو دفع کرنا ہے۔

تشریح

اس فصل میں مصنفؒ ایک فائدہ بیان فرمارہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ منطقی حضرات قضیہ کے موضوع کو ج سے اور قضیہ کے محمول کو ب کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں پس جب وہ موجبہ کلیہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں تو کل انسان حیوان کی بجائے کل ج ب کہتے ہیں اور موجبہ جزئیہ میں بعض الحیوان انسان کی بجائے بعض ج ب کہتے ہیں اور سالبہ کلیہ میں لاشئ من الانسان بفرس کی بجائے لاشئ من ج ب کہتے ہیں اور سالبہ جزئیہ میں بعض الحیوا ن لیس بانسان کی بجائے بعض ج لیس ب کہتے ہیں اور اس تعبیر سے ان کے دو مقصد ہیں (۱) اختصار کیونکہ کل انسان حیوان یہ طویل جملہ ہے جبکہ کل ج ب مختصر جملہ ہے (۲) انحصار کے وہم کو دور کرنا کیونکہ جب موجبہ کلیہ کیلئے کل انسان حیوان کی مثال بیان کرکے اس موجبہ کلیہ کے احکام جاری کرتے ہیں تو اس سے متعلم کے ذہن میں یہ وہم پیدا ہو سکتا ہے کہ موجبہ کلیہ کے یہ احکام صرف اسی مادہ کے اندر منحصر ہیں اور یہ احکام دوسرے تمام موجبات کلیات میں جاری نہیں ہوتے تو متعلم کے ذہن میں پیدا ہونے والے اس وہم کو دور کرنے کیلئے کل ج ب والی تعبیر اختیار کرتے ہیں اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ موجبہ کلیہ کے احکام صرف اسی مادہ کے ساتھ خاص نہیں بلکہ موجبہ کلیہ کے تمام مواد میں جاری ہوتے ہیں۔

اعتراض: اگر آپ نے حروف تہجی ہی لینے تھے تو پھر ج اور ب کو کیوں مخصوص کیا اور بھی تو حروف تھے ان کو کیوں نہیں اختیار کیا؟ جواب:۔ سب سے پہلے حروف تہجی میں **الف** ہے اور اس کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ حروف تہجی میں شامل بھی ہے یا نہیں اور دوسری بات یہ تھی کہ الف ساکن ہوتا ہے جب ہم اس کو مثال کے طور پر پیش کرتے تو یہ متحرک ہو جاتا اور ہمزہ بن جاتا اس لئے ہم نے الف کو نہیں چنا اور دوسرے نمبر پر ب تھا اس کو چن لیا اور تیسرے نمبر پر ت اور ث تھے ان کو ب کے ساتھ شکلاً مشابہت تھی التباس کے ڈر سے ان دونوں کو نہیں چنا اور اس کے بعد ج کا نمبر تھا تو ہم نے ج کو چن لیا اور ہمارا مقصد پورا ہو گیا اور باقی حروف کو ہم نے چھوڑ دیا۔

اعتراض: اگر ب اور ج ہی کو لینا تھا تو موضوع کیلئے ب اور محمول کیلئے ج کو مقرر کرتے کیونکہ موضوع پہلے اور محمول بعد میں ہوتا ہے اور حروف تہجی کی ترتیب بھی یہی ہے آپ نے اس کی الٹ ترتیب کیوں رکھی ہے؟

جواب اگر ہم یہی ترتیب رکھتے تو پڑھنے والے کو مشکل پیش آتی اور وہ سمجھتا کہ شاید یہ حروف تہجی لکھے ہوئے ہیں مثال نہیں ہے۔

فصل: اَلْحَمْلُ فِیْ اِصْطِلاحِهِمْ اِتِّحَادُ الْمُتَغَائِرَیْنِ فِیْ الْمَفْهُوْمِ بِحَسْبِ الْوُجُوْدِ فَفِیْ قَوْلِکَ زَیْدٌ کَاتِبٌ وَعَمْرٌو شَاعِرٌ مَفْهُوْمُ زَیْدٍ مُغَائِرٌ لِمَفْهُوْمِ کَاتِبٍ لٰکِنَّهُمَا مَوْجُوْدَانِ بِوُجُوْدٍ وَاحِدٍ وَکَذَا مَفْهُوْمُ عَمْرٍو وَشَاعِرٍ مُتَغَائِرٌ وَقَدِاتَّحَدَا فِی الْوُجُوْدِ ثُمَّ الْحَمْلُ عَلٰی قِسْمَیْنِ لِاَنَّهٗ اِنْ کَانَ بِوَاسِطَةِ فِیْ اَوْ ذُوْ اَوِ اللَّامِ کَمَا فِیْ قَوْلِکَ زَیْدٌ فِی الدَّارِ وَالْمَالُ لِزَیْدٍ وَخَالِدٌ ذُوْمَالٍ یُسَمَّی الْحَمْلُ بِالْاِشْتِقَاقِ وَاِنْ لَمْ یَکُنْ کَذَالِکَ بَلْ یُحْمَلُ شَیْءٌ عَلٰی شَیْءٍ بِلا وَاسِطَةِ هٰذِهِ الْوَسَائِطِ یُقَالُ لَهُ الْحَمْلُ بِالْمُوَاطَاةِ نَحْوُ عَمْرٌو طَبِیْبٌ وَ بَکْرٌ فَصِیْحٌ.

ترجمه: حمل (اہل منطق) کی اصطلاح میں مفہوم کے اعتبار سے دو متغایر چیزوں کا وجود کے اعتبار سے متحد ہونا ہے پس تیرے قول زید کاتب اور عمرو شاعر میں زید کا مفہوم کاتب کے مفہوم کے مغایر ہے لیکن وہ دونوں ایک وجود کے ساتھ موجود ہیں اور اسی طرح عمرو کا مفہوم اور شاعر کا مفہوم مغایر ہیں حالانکہ وجود میں دونوں متحد ہیں۔ پھر حمل دو قسم پر ہے اس لئے کہ اگر حمل ''فی یا ذو یا لام'' کے واسطے سے ہو جیسا کہ تیرے قول زید فی الدار اور المال لزید اور خالد ذو مال میں ہے تو اس کا نام حمل بالاشتقاق رکھا جاتا ہے اور اگر حمل اس طرح نہ ہو بلکہ محمول کیا جائے ایک شئی کو دوسری شئی پر بلا واسطہ ان وسائط کے تو اس کو حمل بالمواطات کہا جاتا ہے جیسے عمرو طبیب اور بکر فصیح۔

تشریح

چونکہ پچھلی فصلوں میں ہمیں محکوم بہ کا محکوم علیہ پر حمل ہونا معلوم ہوا تھا اس لئے مصنفؒ

نے حمل کے معنی کو بیان کرنا ضروری سمجھا تو اس فصل میں مصنفؒ حمل کے معنی کو بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ حمل کا لغوی معنی ہے الحکم بالثبوت او الحکم بالانتفاء اور اصطلاح میں ایسی دو چیزیں جو مفہوم کے اعتبار سے ایک دوسرے کے مغایر ہوں ان دو چیزوں کا وجود کے اعتبار سے اکٹھا ہو جانا حمل کہلاتا ہے یعنی مفہوم کے اعتبار سے دو متغایر چیزوں کا وجود کے اعتبار سے متحد ہو جانا حمل کہلاتا ہے جیسے زید کاتب میں زید کا مفہوم اور ہے اور کاتب کا اور ہے لیکن زید اور کاتب دونوں وجود کے اعتبار سے اکٹھے ہیں یعنی زید وہی ہستی ہے اور کاتب بھی وہی ہستی ہے اور عمرو شاعر میں شاعر کا مفہوم اور ہے اور عمرو کا مفہوم اور ہے لیکن وجود کے اعتبار سے دونوں متحد ہیں کیونکہ جو ہستی عمرو ہے وہی ہستی شاعر بھی ہے۔

حمل کی اقسام: حمل کی دو قسمیں ہیں: نمبر ۱۔ حمل بالاشتقاق نمبر ۲۔ حمل بالمواطات

حمل بالاشتقاق: وہ حمل ہے جو ذو یا فی یا لام کے واسطے ہو جیسے زید فی الدار، المال لزید، خالد ذو مال اور اس کو حمل بالاشتقاق اس لئے کہتے ہیں کہ جس طرح مشتق مشتق منہ کا محتاج ہوتا ہے اسی طرح یہ حمل بھی ذو، لام، فی کا محتاج ہوتا ہے۔ یا اس لئے کہ جب ان حروف کے ذریعے حمل ہو تو وہاں کوئی مشتق محذوف ہوتا ہے جیسے زید فی الدار اصل میں زید موجود فی الدار ہے۔

حمل بالمواطات: وہ حمل ہے جو ان واسطوں کے بغیر ہو جیسے زید کاتب وعمرو طبیب وبکر فصیح اور اس حمل کو حمل بالمواطات اس لئے کہتے ہیں کہ مواطات کا معنی ہے باہم موافق ہونا اور یہاں بھی موضوع اور محمول دونوں مصداق میں باہم موافق اور متحد ہوتے ہیں۔

فائدہ: تغایر فی المفہوم کی قید اس لئے لگائی یعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ کا باہم مفہوم کے اعتبار سے مغایر ہونا اس لئے ضروری ہے تاکہ یہ حمل مفید ہو اس لئے کہ الانسان انسان میں کوئی فائدہ نہیں اور اتحاد الشیئین اس لئے ضروری ہے تاکہ حمل صحیح ہو اس لئے کہ وجوداً دو متغایر چیزیں ایک دوسرے کی مباین ہوا کرتی ہیں اور ان میں سے ایک کا دوسرے پر حمل نہیں ہوا کرتا جیسے الانسان حجر۔

فائدہ: حمل بالمواطاۃ کی دو قسمیں ہیں: (۱) حمل اوّلی، (۲) حمل متعارف۔

حمل اوّلی: وہ حمل ہے جس میں موضوع ذات اور وجود کے اعتبار سے بعینہٖ محمول ہو اور تغایر محض اعتباری ہو یعنی ذات اور وجود دونوں اعتبار سے حمل ہو۔ جیسے اَلْاِنسَانُ انسانٌ دیکھئے یہاں موضوع ذات اور وجود کے اعتبار سے بعینہٖ محمول ہے کیونکہ موضوع بھی انسان ہے اور محمول بھی انسان ہے اور دونوں میں تغایر اعتباری ہے اس طرح کہ پہلا انسان موضوع ہے اور دوسرا انسان محمول ہے اور موضوع کا تعقل پہلے ہوتا ہے اور محمول کا تعقل بعد میں۔ پس انسان (موضوع) کا تعقل پہلے ہونا اور انسان (محمول) کا تعقل بعد میں ہونا یہی تغایر اعتباری ہے۔

حمل متعارف: وہ حمل ہے جس میں موضوع صرف وجود کے اعتبار سے عین محمول ہو۔ ذات اور مفہوم کے اعتبار سے دونوں میں تغایر ہو یعنی صرف وجود کے اعتبار سے حمل ہو، ذات کے اعتبار سے حمل نہ ہو۔ جیسے اَلْاِنسَانُ حیوانٌ دیکھئے یہاں انسان اور حیوان صرف وجود کے اعتبار سے ایک ہیں یعنی جو انسان ہے وہی حیوان ہے اور جو حیوان ہے وہی انسان ہے لیکن مفہوم کے اعتبار سے دونوں میں تغایر ہے۔ قضیہ کے اندر اسی حمل متعارف کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ کیونکہ اس کا استعمال کثرت سے ہوتا ہے اور یہی شائع اور مشہور ہے۔ حمل اوّلی کا کوئی اعتبار نہیں۔ پھر حمل متعارف کی محمول کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں۔ حمل بالذات اور حمل بالعرض۔

حمل بالذات: وہ حمل متعارف ہے جس میں محمول موضوع کی ذات میں داخل ہو۔ جیسے الانسان ناطق دیکھئے یہاں ناطق محمول ہے جو انسان کی ذات میں داخل ہے۔

حمل بالعرض: وہ حمل متعارف ہے جس میں محمول موضوع کیلئے عرض ہو۔ جیسے اَلْاِنسَانُ کاتبٌ اَلْاِنسَانُ مَاشٍ دیکھئے ان دونوں مثالوں میں کاتب اور ماشٍ انسان کے لئے عرض ہیں۔

فصل: تَقْسِيمٌ اٰخَرُ لِلْحَمْلِيَّةِ مَوْضُوْعُ الْحَمْلِيَّةِ اِنْ كَانَ مَوْجُوْدًا فِی الْخَارِجِ وَكَانَ الْحُكْمُ فِيْهَا بِاِعْتِبَارِ تَحَقُّقِ الْمَوْضُوْعِ وَوُجُوْدِهٖ فِی الْخَارِجِ كَانَتِ الْقَضِيَّةُ خَارِجِيَّةً نَحْوُ الْاِنْسَانُ كَاتِبٌ وَاِنْ كَانَ مَوْجُوْدًا فِی الذِّهْنِ وَكَانَ الْحُكْمُ بِاِعْتِبَارِ خُصُوْصِ وُجُوْدِهٖ فِی الذِّهْنِ كَانَتْ ذِهْنِيَّةً نَحْوُ الْاِنْسَانُ كُلِّیٌّ وَاِنْ كَانَ

اَلْحُكْمُ بِاعْتِبَارِ تَقَرُّرِهٖ فِي الْوَاقِعِ مَعَ عَزْلِ النَّظْرِ عَنْ خُصُوْصِيَّةِ ظَرْفِ الْخَارِجِ اَوِ الذِّهْنِ سُمِّيَتِ الْقَضِيَّةُ حَقِيْقِيَّةً نَحْوُ الْاَرْبَعَةُ زَوْجٌ وَالسِّتَّةُ ضِعْفُ الثَّلٰثَةِ.

ترجمہ : حملیہ کی (وجودِ موضوع کے اعتبار سے) دوسری تقسیم۔ حملیہ کا موضوع اگر خارج میں موجود ہو اور اس (قضیہ) میں حکم موضوع کے خارج میں تحقق اور (خارج میں) اس کے وجود کے اعتبار سے ہو تو وہ قضیہ خارجیہ ہے جیسے انسان کاتب ہے اور اگر وہ (موضوع) ذہن میں موجود ہو اور حکم خاص اس کے ذہن میں پائے جانے کے اعتبار سے ہو، تو وہ (قضیہ) ذہنیہ ہے جیسے انسان کلی ہے اور اگر حکم واقع میں اس (موضوع) کے ثابت ہونے کے اعتبار سے ہو، ذہن یا خارج کی ظرفیت کی خصوصیت سے قطع نظر کرتے ہوئے تو نام رکھا جاتا ہے ایسے قضیہ کا حقیقیہ جیسے چار جفت ہے اور چھ تین کا دوگنا ہے۔

تشریح

اس فصل میں مصنفؒ قضیہ حملیہ کی محکی عنہ اور وجود موضوع کے اعتبار سے تقسیم فرما رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ محکی عنہ یا وجودِ موضوع کے اعتبار سے قضیہ حملیہ کی تین قسمیں ہیں۔ ۱۔ خارجیہ۔ ۲۔ ذہنیہ۔ ۳۔ حقیقیہ۔ ان کی تعریفات سے پہلے وجود کی قسمیں ملاحظہ فرمائیں تاکہ اقسام کا سمجھنا آسان ہو جائے۔ وجود کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ وجود خارجی۔ ۲۔ وجود ذہنی۔ ۳۔ وجود نفس الامری۔

وجود خارجی: کسی شئی کا خارج میں موجود ہونا جیسے، میں، اور آپ اس وقت موجود ہیں۔

وجود ذہنی: کسی شئی کا ذہن میں موجود ہونا جیسے آپ کے اپنے گھر کا نقشہ جو آپ کے ذہن میں موجود ہے۔ یا کسی شئی کا کلی، جزئی ہونا وغیرہ۔

وجود نفس الامری: کوئی شئی نفس الامر اور حقیقت میں موجود ہو قطع نظر خارجی یا ذہنی وجود کے اور اس کا وجود کسی فرضِ فارض پر موقوف نہ ہو جیسے آسمان۔

اب وجود موضوع کے اعتبار سے قضیہ حملیہ کی قسمیں دیکھئے:

خارجیہ: وہ قضیہ حملیہ ہے جس کا موضوع خارج میں موجود ہو اور اس قضیہ میں ثبوتِ محمول

للموضوع یا سلب محمول عن الموضوع کا حکم اس موضوع پر اس (موضوع) کے وجود خارجی کے اعتبار سے لگایا گیا ہو جیسے زید کاتب اس میں زید خارج میں موجود ہے اور اس پر جو کتابت کا حکم لگایا جارہا ہے وہ اس کے وجود خارجی کے اعتبار سے لگایا جارہا ہے یا جیسے زید لیس بکاتب اس میں زید خارج میں موجود ہے اور اس میں سلب کتابت کا حکم زید پر اس کے وجود خارجی کے اعتبار سے لگایا جارہا ہے۔

ذہنیہ: وہ قضیہ حملیہ ہے جس کا موضوع ذہن میں موجود ہو اور اس قضیہ میں ثبوت محمول للموضوع یا سلب محمول عن الموضوع کا حکم موضوع پر اس (موضوع) کے خاص وجود ذہنی کے اعتبار سے لگایا گیا ہو جیسے الانسان کلی، اب انسان ذہن میں موجود ہے اور اس پر جو کلیت کا حکم لگایا جارہا ہے وہ اس کے وجود ذہنی کے اعتبار سے ہے اور الانسان لیس بجزئی اس میں انسان ذہن میں موجود ہے اور اس پر جزئیت کی نفی کا حکم اس کے وجود ذہنی کے اعتبار سے ہے کیونکہ کلی اور جزئی ہونے کا تعلق ذہن سے ہے۔

حقیقیہ: وہ قضیہ حملیہ ہے جس میں ثبوت محمول للموضوع یا سلب محمول عن الموضوع کا حکم موضوع پر اس کے وجود نفس الامری کے اعتبار سے لگایا گیا ہو قطع نظر اس کے وجود خارجی یا وجود ذہنی کے جیسے چار جفت ہے اس میں چار پر جفت ہونے کا جو حکم لگایا جارہا ہے وہ اس کے وجود نفس الامری اور اس کی حقیقت کے اعتبار سے لگایا جارہا ہے، چاہے وہ ذہن میں موجود ہو یا خارج میں ہو۔

خارجیہ کی وجہ تسمیہ: خارجیہ کو خارجیہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں موضوع پر حکم اس کے وجود خارجی کے اعتبار سے لگایا جاتا ہے۔

ذہنیہ کی وجہ تسمیہ: ذہنیہ کو ذہنیہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں موضوع پر حکم اس کے وجود ذہنی کے اعتبار سے لگایا جاتا ہے۔

حقیقیہ کی وجہ تسمیہ: حقیقیہ کو حقیقیہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں موضوع پر حکم اس کی حقیقت کے اعتبار سے لگایا جاتا ہے۔

فصل: اَلْقَضِيَّةُ الْمُوْجِبَةُ وَكَذَا السَّالِبَةُ تَنْقَسِمَانِ اِلٰى مَعْدُوْلَةٍ وَغَيْرِ مَعْدُوْلَةٍ

فَالْمَعْدُوْلَةُ مَا يَكُوْنُ فِيْهِ حَرْفُ السَّلْبِ جُزْءً مِنَ الْمَوْضُوْعِ اَوْ مِنَ الْمَحْمُوْلِ اَوْ كِلَيْهِمَا مِثَالُ الْاَوَّلِ قَوْلُنَا اَللَّاحَيُّ جَمَادٌ مِثَالُ الثَّانِيْ زَيْدٌ لَا عَالِمٌ مِثَالُ الثَّالِثِ اَللَّاحَيُّ لَا عَالِمٌ هٰذَا فِيْ الْاِيْجَابِ وَاَمَّا فِي السَّلْبِ فَمِثَالُ الْاَوَّلِ اَللَّاحَيُّ لَيْسَ بِعَالِمٍ وَمِثَالُ الثَّانِيْ اَلْعَالِمُ لَيْسَ بِلَاحَيٍّ وَمِثَالُ الثَّالِثِ اَللَّاحَيُّ لَيْسَ بِلَا جَمَادٍ وَغَيْرُ الْمَعْدُوْلَةِ بِخِلَافِهَا وَيُسَمّٰى غَيْرُ الْمَعْدُوْلَةِ فِي الْمُوْجَبَةِ بِالْمُحَصَّلَةِ وَفِي السَّالِبَةِ بِالْبَسِيْطَةِ.

ترجمہ: قضیہ موجبہ اور اسی طرح سالبہ دونوں منقسم ہوتے ہیں معدولہ اور غیر معدولہ کی طرف پس معدولہ وہ (قضیہ) ہے جس میں حرفِ سلب موضوع کا جزء یا محمول کا جزء یا دونوں کا جزء ہو، پہلے کی مثال جیسے ہمارا قول اللاحی جماد دوسرے کی مثال زید لا عالم ہے اور تیسرے کی مثال اللاحی لاعالم ہے۔ یہ ایجاب میں ہے اور رہا سلب میں تو پہلے کی مثال اللاحی لیس بعالم ہے۔ اور دوسرے کی مثال العالم لیس بلاحی ہے۔ اور تیسرے کی مثال اللاحی لیس بلا جماد ہے اور غیر معدولہ وہ (قضیہ) ہے جو اس کے خلاف ہو اور نام رکھا جاتا ہے غیر معدولہ کا موجبہ میں محصلہ اور سالبہ میں بسیطہ۔

تشریح

اس فصل میں مصنفؒ قضیہ حملیہ کی عدول وتحصیل کے اعتبار سے یعنی حرف سلب کے جزء ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے تقسیم فرما رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ قضیہ حملیہ خواہ موجبہ ہو یا سالبہ اس کی دو قسمیں ہیں۔ معدولہ۔ غیر معدولہ۔

معدولہ: وہ قضیہ ہے جس میں حرفِ سلب موضوع کا جزء ہو یا محمول کا جزء ہو یا موضوع اور محمول دونوں کا جزء ہو اگر حرف سلب موضوع کا جزء ہو تو اسکا نام معدولۃ الموضوع ہے جیسے اللاحی جماد اور اللاحی لیس بعالم اور اگر حرف سلب محمول کا جزء ہو تو اس کا نام معدولۃ المحمول ہے جیسے زید لا عالم اور العالم لیس بلا حی اور اگر حرف سلب موضوع اور محمول دونوں کا جزء ہو تو اس کا نام معدولۃ الطرفین ہے جیسے اللاحی لا عالم اور اللاجی لیس بلاجماد۔

غیر معدولہ: وہ قضیہ ہے جس میں حرف سلب نہ موضوع کا جزء ہو اور نہ ہی محمول کا جزء ہو پھر اگر غیر معدولہ موجبہ ہو (یعنی حرف سلب سرے سے قضیہ میں ہی موجود نہ ہو) تو اس کا نام محصلہ رکھا جاتا ہے اور اگر غیر معدولہ سالبہ ہو (یعنی حرف سلب قضیہ میں موجود تو ہو لیکن وہ طرفین میں سے کسی کا جزء نہ ہو) تو اس کا نام بسیطہ رکھا جاتا ہے پہلے کی مثال جیسے زید عالم اور دوسرے کی مثال جیسے زید لیس بعالم۔

معدولہ کی وجہ تسمیہ: معدولہ بنا ہے عدول سے جس کا معنی ہے اعراض کرنا تو چونکہ اس میں حرف سلب (جو کہ اصل میں وضع کیا گیا تھا نسبت ایجابیہ کے رفع وسلب کیلئے) جب موضوع یا محمول کا جزء بنتا ہے تو وہ اپنے معنی اصلی میں استعمال نہیں ہوتا تو گویا کہ اصل میں حرف سلب معدول ہو جاتا ہے پھر اس قضیہ کا نام بھی معدولہ رکھ دیا گیا جس یہ میں حرف سلب معدول استعمال ہو تسمیة الکل باسم الجزء کے طور پر۔ یعنی اصل میں معدول وہ حرف سلب ہے لیکن چونکہ یہ حرف سلب معدول، قضیہ کا جزء ہے لہٰذا اس قضیہ کا نام بھی اس جزء کی وجہ سے معدولہ رکھ دیا گیا۔

محصلہ کی وجہ تسمیہ: چونکہ اس قضیہ میں حرف سلب نہ موضوع کا جزء ہوتا ہے نہ محمول کا لہٰذا اس کی دونوں طرفین وجودی اور محصل ہوتی ہیں اس لئے اس کو محصلہ کہتے ہیں۔

بسیطہ کی وجہ تسمیہ: بسیط اس چیز کو کہتے ہیں جس کا جزء نہ ہو، اس قضیہ میں اگر چہ حرف سلب ہوتا ہے لیکن چونکہ وہ کسی کا جزء نہیں ہوتا اس لئے اس قضیہ کو بسیطہ کہتے ہیں۔ فرق موجبہ معدولة المحمول اور سالبہ بسیطہ کے درمیان۔

فائدہ: اگر حرفِ سلب، حرفِ رابطہ سے پہلے مذکور ہو تو اس صورت میں حرفِ سلب جزءِ کلمہ نہ ہوگا اور اگر حرفِ سلب حرفِ رابطہ کے بعد ہو تو اس صورت میں حرفِ سلب جزءِ کلمہ ہوگا۔

فائدہ: واضح رہے کہ سالبہ بسیطہ اور موجبہ معدولة المحمول میں بظاہر کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ دونوں میں حرف سلب موجود ہوتا ہے لیکن حقیقتاً ان دونوں کے درمیان دو طرح سے فرق ہے ایک لفظی اور دوسرا معنوی۔ لفظی فرق یہ ہے کہ سالبہ بسیطہ میں حرف ربط حرف سلب سے موخر ہوتا ہے اور موجبہ معدولة المحمول میں مقدم جیسے اَلْاِنسانُ لیس ہُوَ بحجر دیکھئے یہ سالبہ بسیطہ ہے اور یہاں حرف

ربط (ھُوَ) حرف سلب (لیس) سے مؤخر ہے۔ اس کے برعکس اَلْاِنسانُ ھُوَ لیس بِحَجر دیکھئے یہ موجبہ معدولۃ المحمول ہے اور یہاں حرف ربط (ھو) حرف سلب لیس سے مقدم ہے۔ اور معنوی فرق یہ ہے کہ سالبہ بسیط موجبہ معدولۃ المحمول سے عام ہوتا ہے کیونکہ سالبہ میں موضوع کا وجود ضروری نہیں ہوتا، خواہ موضوع موجود ہو یا معدوم دونوں صورتوں میں قضیہ سالبہ صادق اور صحیح ہے اس کے برعکس موجبہ معدولۃ المحمول میں موضوع کا وجود ضروری ہے کیونکہ اس میں محمول کو موضوع کے لئے ثابت کیا جاتا ہے اور ثبوت کے لئے موضوع کا ہونا ضروری ہے۔ جیسے اَلعُنقاء لیس بموجود۔ دیکھئے یہ سالبہ بسیطہ ہے جس کا موضوع عنقاء ہے لیکن اس کا وجود نہیں تو چونکہ سالبہ میں موضوع کا وجود ضروری نہیں۔ لہٰذا یہ قضیہ صحیح ہے۔ اس کے برعکس اگر آپ کہیں اَلعُنقَاء لَاانسَان (عنقاء غیر انسان ہے) تو یہ صحیح نہیں کیونکہ یہ قضیہ موجبہ معدولۃ المحمول ہے اور اس کے لئے موضوع کا وجود ضروری ہے حالانکہ عنقاء موجود نہیں۔

فصل: وَقَدْ یُذْکَرُ الْجِھَۃُ فِی الْقَضِیَّۃِ فَیُسَمّٰی مُوَجَّھَۃً وَرُبَاعِیَّۃً اَیْضًا وَالْمُوَجَّھَاتُ خَمْسَۃَ عَشَرَ ثَمَانِیَۃٌ مِنْھَا بَسِیْطَۃٌ وَسَبْعَۃٌ مِنْھَا مُرَکَّبَۃٌ۔

ترجمہ: اور کبھی ذکر کیا جاتا ہے قضیہ میں جہت کو پس اس کا نام موجہہ رکھا جاتا ہے اور رباعیہ بھی اور موجہات پندرہ ہیں آٹھ اُن میں سے بسیطہ ہیں اور سات ان میں مرکبہ ہیں۔

تشریح

یہاں سے مصنفؒ جہت کو ذکر کرنے اور نہ کرنے کے اعتبار سے قضیہ حملیہ کی تقسیم فرمارہے ہیں۔

قضیہ میں جو نسبت مذکور ہوتی ہے خواہ ایجابی ہو یا سلبی ہو وہ نفس الامر اور واقع میں ضرورت، دوام، امکان، فعل، امتناع وغیرہ کیفیات میں سے کسی نہ کسی کیفیت کے ساتھ ضرور مکیف ہوتی ہے مثلاً کل انسان حیوان انسان کی طرف حیوانیت کی جو نسبت ہورہی ہے یہ نسبت نفس الامر میں کیفیتِ ضرورت کے ساتھ مکیف ہے اور مثلاً کل انسان فرس میں انسان کی طرف فرسیت کی جو نسبت ہورہی ہے یہ نسبت نفس الامر میں کیفیت امتناع کے ساتھ مکیف ہے، نسبت کی اس کیفیت کو جو نفس الامری میں ثابت ہے مادہ قضیہ کہتے ہیں اور جو چیز اس کیفیتِ ثابتہ

فی نفس الامر پر دلالت کرے اس کو جہت قضیہ کہتے ہیں مثلاً کل انسان حیوان بالضرورۃ اس میں لفظ بالضرورۃ اس کیفیت نفس الامری پر دلالت کر رہا ہے اس لئے اس کو جہت قضیہ کہیں گے پھر اگر جہت قضیہ مادہ قضیہ کے مطابق ہو تو وہ[1] قضیہ صادقہ ہوگا جیسے

کل انسان حیوان بالضرورۃ اور اگر جہت قضیہ مادہ قضیہ کے مطابق نہ ہو تو وہ قضیہ کاذبہ ہوگا جیسے **کل انسان فرس بالضرورۃ** پھر اگر قضیہ کے اندر جہت قضیہ کو ذکر کیا جائے تو اس قضیہ کو موجہہ کہتے ہیں اس لئے کہ یہ جہت پر مشتمل ہوتا ہے اور اس کو رباعیہ بھی کہتے ہیں اس لئے یہ چار اجزاء پر مشتمل ہوتا ہے اور وہ چار اجزاء یہ ہیں: (۱) موضوع، (۲) محمول، (۳) رابطہ، (۴) جہت اور جس قضیہ میں جہت کو ذکر نہ کیا جائے تو اس کو مطلقہ کہتے ہیں اس لئے کہ وہ جہت کی قید سے آزاد ہوتا ہے اور مشہور موجہات پندرہ ہیں۔ ان میں سے آٹھ بسیطہ ہیں اور سات مرکبہ ہیں۔ بسیطہ وہ قضیہ موجہہ ہے جس کی حقیقت صرف ایجاب یا صرف سلب ہو جیسے کل انسان حیوان بالضرورۃ کہ اس کی حقیقت صرف ایجاب ہے یا جیسے لا شئ من الانسان بحجر بالضرورۃ کہ اس کی حقیقت صرف سلب ہے۔ مرکبہ وہ قضیہ ہے جس کی حقیقت ایجاب اور سلب دونوں سے مرکب ہو جیسے کل کاتب متحرك الاصابع بالضرورۃ ما دام کاتبا لا دائما (ای لا شئ من الکاتب بمتحرك الاصابع بالفعل) اس کی حقیقت ایجاب وسلب دونوں سے مرکب ہے، ایجاب وسلب میں سے ایک صراحۃً مذکور ہوگا اور دوسرا اشارۃً۔

قوله: اَمَّا الْبَسَائِطُ فَاَحدُهَا الْضَّرُوْرِيَّةُ الْمُطْلَقَةُ وَهِيَ الَّتِيْ حُكِمَ فِيهَا بِضَرُوْرَةِ ثُبُوتِ الْمَحْمُوْلِ لِلْمَوْضُوعِ اَوْسَلْبِهٖ عَنْهُ مَادَامَ ذَاتُ الْمَوْضُوْعِ

---

[1] جہت قضیہ کے مادہ قضیہ کے مطابق ہونے کا مطلب یہ ہیکہ لفظ یا حکم عقلی سے نسبت المحمول الی الموضوع کیلئے جو کیفیت ثابت ہو رہی ہے، واقع اور نفس الامر میں بھی نسبت المحمول الی الموضوع کیلئے وہی کیفیت ثابت ہو جیسے کل انسان حیوان بالضرورۃ، میں لفظ سے نسبت المحمول الی الموضوع کیلئے ضرورۃ والی کیفیت ثابت ہو رہی ہے اور نفس الامر میں بھی مذکورہ نسبت کیلئے یہی کیفیت ثابت ہے اور جہت قضیہ کے مادہ قضیہ کے غیر مطابق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ لفظ یا حکم عقلی سے نسبت المحمول الی الموضوع کیلئے جو کیفیت ثابت ہو رہی ہے، واقع اور نفس الامر میں نسبت کیلئے وہ کیفیت ثابت نہ ہو مثلاً کل انسان حیوان بالامکان میں لفظ تو اس نسبت کیلئے امکان کی کیفیت ثابت ہو رہی ہے جبکہ واقع میں اس نسبت المحمول الی الموضوع کیلئے ضرورۃ کی کیفیت ثابت ہے۔

مَوْجُوْدَةً كَقَوْلِكَ اَلْاِنْسَانُ حَيَوَانٌ بِالضَّرُوْرَةِ وَالْاِنْسَانُ لَيْسَ بِحَجَرٍ بِالضَّرُوْرَةِ وَالثَّانِيَةُ اَلدَّائِمَةُ الْمُطْلَقَةُ وَهِيَ الَّتِيْ حُكِمَ فِيْهَا بِدَوَامِ ثُبُوْتِ الْمَحْمُوْلِ لِلْمَوْضُوْعِ اَوْ سَلْبِهٖ عَنْهُ كَقَوْلِكَ كُلُّ فَلَكٍ مُتَحَرِّكٌ بِالدَّوَامِ وَلَا شَيْءَ مِنَ الْفَلَكِ بِسَاكِنٍ بِالدَّوَامِ وَالثَّانِيَةُ الْمَشْرُوْطَةُ الْعَامَّةُ وَهِيَ الَّتِيْ حُكِمَ فِيْهَا بِضَرُوْرَةِ ثُبُوْتِ الْمَحْمُوْلِ لِلْمَوْضُوْعِ اَوْ نَفْيِهٖ عَنْهُ مَادَامَ ذَاتُ الْمَوْضُوْعِ مَوْصُوْفًا بِالْوَصْفِ الْعُنْوَانِيِّ وَالْوَصْفُ الْعُنْوَانِيُّ عِنْدَهُمْ مَا عُبِّرَ بِهٖ عَنِ الْمَوْضُوْعِ كَقَوْلِنَا كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْاَصَابِعِ بِالضَّرُوْرَةِ مَادَامَ كَاتِبًا وَلَا شَيْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِسَاكِنِ الْاَصَابِعِ بِالضَّرُوْرَةِ مَادَامَ كَاتِبًا. وَالرَّابِعَةُ الْعُرْفِيَّةُ الْعَامَّةُ وَهِيَ الَّتِيْ حُكِمَ فِيْهَا بِدَوَامِ ثُبُوْتِ الْمَحْمُوْلِ لِلْمَوْضُوْعِ اَوْ سَلْبِهٖ عَنْهُ مَادَامَ ذَاتُ الْمَوْضُوْعِ مُتَّصِفًا بِالْوَصْفِ الْعُنْوَانِيِّ كَقَوْلِنَا بِالدَّوَامِ كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْاَصَابِعِ مَادَامَ كَاتِبًا وَبِالدَّوَامِ لَا شَيْءَ مِنَ النَّائِمِ بِمُسْتَيْقِظٍ مَادَامَ نَائِمًا وَالْخَامِسَةُ الْوَقْتِيَّةُ الْمُطْلَقَةُ وَهِيَ الَّتِيْ حُكِمَ فِيْهَا بِضَرُوْرَةِ ثُبُوْتِ الْمَحْمُوْلِ لِلْمَوْضُوْعِ اَوْ نَفْيِهٖ عَنْهُ فِيْ وَقْتٍ مُعَيَّنٍ مِنْ اَوْقَاتِ الذَّاتِ كَمَا تَقُوْلُ كُلُّ قَمَرٍ مُنْخَسِفٌ بِالضَّرُوْرَةِ وَقْتَ حَيْلُوْلَةِ الْاَرْضِ بَيْنَهٗ وَبَيْنَ الشَّمْسِ وَلَا شَيْءَ مِنَ الْقَمَرِ بِمُنْخَسِفٍ بِالضَّرُوْرَةِ وَقْتَ التَّرْبِيْعِ وَالسَّادِسَةُ اَلْمُنْتَشِرَةُ الْمُطْلَقَةُ وَهِيَ الَّتِيْ حُكِمَ فِيْهَا بِضَرُوْرَةِ ثُبُوْتِ الْمَحْمُوْلِ لِلْمَوْضُوْعِ اَوْ نَفْيِهٖ عَنْهُ فِيْ وَقْتٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ مِنْ اَوْقَاتِ الذَّاتِ نَحْوُ كُلُّ حَيَوَانٍ مُتَنَفِّسٌ بِالضَّرُوْرَةِ وَقْتًامَّا وَلَا شَيْءَ مِنَ الْحَجَرِ بِمُتَنَفِّسٍ بِالضَّرُوْرَةِ وَالسَّابِعَةُ الْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ وَهِيَ الَّتِيْ حُكِمَ فِيْهَا بِوُجُوْدِ الْمَحْمُوْلِ لِلْمَوْضُوْعِ اَوْ سَلْبِهٖ عَنْهُ اَيْ فِيْ اَحَدِ الْاَزْمِنَةِ الثَّلٰثَةِ كَقَوْلِكَ كُلُّ اِنْسَانٍ ضَاحِكٌ بِالْفِعْلِ وَلَا شَيْءَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِضَاحِكٍ بِالْفِعْلِ وَالثَّامِنَةُ الْمُمْكِنَةُ الْعَامَّةُ وَهِيَ الَّتِيْ حُكِمَ فِيْهَا بِسَلْبِ ضَرُوْرَةِ الْجَانِبِ الْمُخَالِفِ كَقَوْلِكَ كُلُّ نَارٍ حَارَّةٌ بِالْاِمْكَانِ الْعَامِّ وَلَا شَيْءَ مِنَ النَّارِ بِبَارِدٍ بِالْاِمْكَانِ الْعَامِّ.

ترجمہ: بہر حال بسائط پس ان میں سے ایک ضروریہ مطلقہ ہے اور وہ، وہ (قضیہ موجہ بسیطہ) ہے جس میں ثبوتِ محمول للموضوع یا سلبِ محمول عن الموضوع کے ضروری ہونے کا حکم لگایا گیا ہو جب تک کہ ذات موضوع موجود ہو جیسے تیرا قول الانسان حیوان بالضرورۃ والانسان لیس بحجر بالضرورۃ اور دوسرا دائمہ مطلقہ ہے اور وہ، وہ (قضیہ موجہ بسیطہ) ہے جس میں ثبوت محمول للموضوع یا سلب محمول عن الموضوع کے دائمی ہونے کا حکم لگایا گیا ہو جب تک کہ ذات موضوع موجود ہو جیسے تیرا قول کل فلك متحرك بالدوام ولا شئ من الفلك بساكن بالدوام اور تیسرا مشروطہ عامہ ہے اور وہ، وہ (قضیہ موجہ بسیطہ) ہے جس میں ثبوت محمول للموضوع یا سلب محمول عن الموضوع کے ضروری ہونے کا حکم لگایا گیا ہو جب تک کہ ذات موضوع وصف عنوانی کے ساتھ متصف ہو اور وصف عنوانی (منطقیوں) کے نزدیک وہ لفظ ہے جس کے ذریعے موضوع کو تعبیر کیا جاتا ہے جیسے ہمارا قول کل کاتب متحرك الاصابع بالضرورۃ ما دام كاتبا ولا شئ من الكاتب بساكن الاصابع بالضرورۃ ما دام كاتبا اور چوتھا عرفیہ عامہ ہے اور وہ، وہ (قضیہ موجہ بسیطہ) ہے جس میں ثبوتِ محمول للموضوع یا سلب محمول عن الموضوع کے دائمی ہونے کا حکم لگایا گیا ہو جب تک کہ ذات موضوع وصف عنوانی کے ساتھ متصف ہو جیسے ہمارا قول بالدوام کل کاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا وبالدوام لا شئ من النائم بمستيقظ ما دام نائما اور پانچواں وقتیہ مطلقہ ہے اور وہ، وہ (قضیہ موجہ بسیطہ) ہے جس میں ثبوت محمول للموضوع یا سلب محمول عن الموضوع کے ضروری ہونے کا حکم لگایا گیا ہو ذات موضوع کے اوقات میں سے کسی وقتِ معین میں جیسا کہ تو کہے کل قمر منخسف بالضرورۃ وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس ولا شئ من القمر بمنخسف بالضرورۃ وقت التربيع اور چھٹا منتشرہ مطلقہ ہے اور وہ، وہ (قضیہ موجہ بسیطہ) ہے جس میں ثبوت محمول للموضوع یا سلب محمول عن الموضوع کے ضروری ہونے کا حکم لگایا گیا ہو ذات موضوع کے اوقات میں سے کسی غیر معین وقت میں جیسے کل حیوان متنفس بالضرورۃ وقتاما ولا شئ من الحجر بمتنفس بالضرورۃ وقتاما اور ساتواں مطلقہ عامہ ہے اور وہ، وہ

(قضیہ موجہ بسیطہ) ہے جس میں ثبوت محمول للموضوع یا سلب محمول عن الموضوع کے بالفصل پائے جانے کا حکم لگایا گیا ہو یعنی تینوں زمانوں میں کسی ایک زمانے میں پائے جانے کا (حکم لگایا گیا ہو) جیسے تیرا قول کل انسان ضاحك بالفعل و لا شئ من الانسان بضاحك بالفعل اور آٹھواں ممکنہ عامہ ہے اور وہ، وہ (قضیہ موجہ بسیطہ) ہے جس میں (حکم کی) جانب مخالف کے ضروری نہ ہونے کا حکم لگایا گیا ہو جیسے تیرا قول کل نار حارة بالامکان العام و لا شئ من النار ببارد بالامکان العام۔

تشریح

اس عبارت میں مصنفؒ موجہات بسیطہ کو بیان فرما رہے ہیں، مشہور موجہات بسیطہ آٹھ ہیں:

۱۔ **ضروریہ مطلقہ:** وہ قضیہ موجہ بسیطہ ہے جس میں نسبت (یعنی ثبوت محمول للموضوع یا سلب محمول عن الموضوع) کے ضروری ہونے کا حکم لگایا گیا ہو جب تک کہ ذات موضوع موجود ہو یعنی ذات موضوع کے وجود کے جمیع اوقات میں نسبت کے ضروری ہونے کا حکم لگایا گیا ہو جیسے الانسان حیوان بالضرورة اس مثال میں انسان کیلئے حیوانیت کے ثبوت کے ضروری ہونے کا حکم لگایا گیا ہے۔ جب تک کہ انسان کی ذات موجود ہے یعنی جب تک انسان کا وجود ہوگا وہ ضروری طور پر حیوان ہوگا و الانسان لیس بحجر بالضرورة اس مثال میں انسان سے حجریت کی نفی کے ضروری ہونے کا حکم لگایا جا رہا ہے جب تک کہ انسان موجود ہے یعنی جب تک انسان موجود ہوگا وہ یقیناً ضروری طور پر حجر نہ ہوگا پس اگر ثبوت محمول للموضوع کے ضروری ہونے کا حکم ہو تو موجبہ ہے اور اگر سلب محمول عن الموضوع کے ضروری ہونے کا حکم ہو تو سالبہ ہے۔

۲۔ **دائمہ مطلقہ:** وہ قضیہ موجہ بسیطہ ہے جس میں نسبت (یعنی ثبوت محمول للموضوع یا سلب محمول عن الموضوع) کے دائمی ہونے کا حکم لگایا گیا ہو جب تک کہ ذاتِ موضوع موجود ہو جیسے کل فلك متحرك بالدوام و لا شئ من الفلك بساكن بالدوام۔ پہلے قضیہ میں فلک کیلئے حرکت کے ثبوت کے دائمی ہونے کا حکم لگایا جا رہا ہے، یعنی اس بات کا حکم ہے کہ فلک کیلئے حرکت کا ثبوت دائمی ہے جب تک کہ فلک موجود ہے یعنی جب تک فلک موجود ہوگا وہ ہمیشہ متحرک

رہے گا اور دوسرے قضیہ میں فلک سے سکون کی نفی کے دائی ہونے کا حکم لگایا جارہا ہے یعنی اس بات کا حکم ہے کہ فلک سے سکون کی نفی دائمی ہے جب تک فلک موجود ہے یعنی جب تک فلک موجود رہے گا وہ کبھی ساکن نہ ہوگا۔

۳۔مشروطہ عامہ: وہ قضیہ موجہ بسیطہ ہے جس میں نسبت (یعنی ثبوت محمول للموضوع یا سلب محمول عن الموضوع) کے ضروری ہونے کا حکم لگایا گیا ہو جب تک کہ ذات موضوع وصف عنوانی کے ساتھ متصف ہو جیسے کل کا تب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبا ولا شئ من الكاتب بساكن الاصابع بالضرورة مادام كاتبا پہلی مثال میں ذاتِ کاتب یعنی زید وغیرہ کیلئے تحرک اصابع کے ثبوت کے ضروری ہونے کا حکم لگایا جارہا ہے جب تک کہ افرادِ انسانی (یعنی زید وغیرہ) وصف عنوانی یعنی کتابت کے موصوف ہونگے یعنی جب تک زید کتابت کرتا رہے گا وہ ضروری طور پر متحرک الاصابع بھی رہے گا۔اور دوسرے قضیہ میں افراد انسانی یعنی زید وغیرہ سے سکون اصابع کی نفی کے ضروری ہونے کا حکم لگایا جارہا ہے جب تک کہ افرادِ انسانی وصفِ کتابت کے ساتھ متصف رہیں گے۔

۴۔عرفیہ عامہ: وہ قضیہ موجہ بسیطہ ہے جس میں نسبت (یعنی ثبوت محمول للموضوع یا سلب محمول عن الموضوع) کے دائمی ہونے کا حکم لگایا گیا ہو جب تک کہ ذات موضوع وصف عنوانی کے ساتھ متصف ہو جیسے بالدوام كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا دیکھئے یہاں مثال میں ذاتِ کاتب یعنی زید وغیرہ کیلئے ثبوت تحرکِ اصابع کے دائمی ہونے کا حکم لگایا گیا ہے جب تک کہ ذات کاتب وصف عنوانی یعنی کتابت کے ساتھ متصف رہے یعنی زید جب تک کتابت کرتا رہے گا وہ دائمی طور پر متحرک الاصابع رہے گا وبالدوام لا شئ من النائم بمستيقظ ما دام نائما۔اس مثال میں نائم (سونے والے) سے یقظہ کی نفی کے دائمی ہونے کا حکم لگایا جارہا ہے جب تک ذاتِ نائم (یعنی زید وغیرہ) وصف عنوانی یعنی نوم کے ساتھ متصف رہیں گے یعنی جب تک زید سونے والا ہوگا دائمی طور پر یقظہ اس سے مسلوب ہوگا۔

۵۔وقتیہ مطلقہ: وہ قضیہ موجہ بسیطہ ہے جس میں نسبت (یعنی ثبوت محمول للموضوع یا

سلب محمول عن الموضوع) کے ضروری ہونے کا حکم لگایا گیا ہو ذات موضوع کے اوقات میں سے کسی معین وقت میں جیسے کل قمر منخسف بالضرورۃ وقت حیلولۃ الارض بینہ وبین الشمس ولا شئ من القمر بمنخسف بالضرورۃ وقت التربیع۔ دیکھئے پہلی مثال میں قمر کیلئے انخساف کے ثبوت ضروری ہونے کا حکم لگایا گیا ہے ایک وقت معین میں یعنی جب زمین سورج اور چاند کے درمیان حائل ہو اور دوسری مثال میں قمر سے انخساف کی نفی کے ضروری ہونے کا حکم لگایا گیا ہے خاص وقت میں یعنی جب چاند چوتھے برج میں ہو کہ جس میں سورج ہوتا ہے کیونکہ اس وقت میں چاند گرہن نہیں ہوتا۔

۶۔ **منتشرہ مطلقہ:** وہ قضیہ موجہ بسیطہ ہے جس میں نسبت (یعنی ثبوت محمول للموضوع یا سلب محمول عن الموضوع) کے ضروری ہونے کا حکم لگایا گیا ہو ذات موضوع کے اوقات میں سے کسی غیر معین وقت میں جیسے کل حیوان متنفس بالضرورۃ وقتاما اس مثال میں حیوان کیلئے سانس لینے کے ثبوت کے ضروری ہونے کا حکم لگایا گیا ہے حیوان کے اوقات میں سے غیر معین وقت میں یعنی حیوان کسی وقت میں متنفس ضرور ہوتا ہے۔ ولا شئ من الحجر بمتنفس بالضرورۃ وقتاما اس مثال میں حجر سے سانس لینے کی نفی کے ضروری ہونے کا حکم لگایا گیا ہے حجر کے اوقات میں سے غیر معین وقت میں یعنی اس بات کا حکم لگایا جا رہا ہے کہ حجر کسی وقت غیر متنفس ضرور ہوتا ہے۔

۷۔ **مطلقہ عامہ:** وہ قضیہ موجہ بسیطہ ہے جس میں نسبت (یعنی ثبوت محمول للموضوع یا سلب محمول عن الموضوع) کے بالفعل متحقق ہونے کا حکم لگایا گیا ہو یعنی تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانے میں متحقق ہونے کا حکم لگایا گیا ہو جیسے کل انسان ضاحك بالفعل یعنی تین زمانوں میں سے کسی زمانے میں انسان ہنسنے والا ہے ولا شئ من الانسان بضاحك بالفعل یعنی تین زمانوں میں کسی ایک زمانے میں انسان ہنسنے والا نہیں۔

۸۔ **ممکنہ عامہ:** وہ قضیہ موجہ بسیطہ ہے جس میں حکم کی جانب مخالف کے سے ضرورت[1] مطلقہ کے ارتفاع کا حکم لگایا گیا ہو جیسے کل نار حارۃ بالامکان العام اس میں اس بات کا حکم لگایا

جارہا ہے کہ آگ کا گرم نہ ہونا ضروری نہیں و لا شئ من النار ببارد بالامکان العام اس میں اس بات کا حکم لگایا جارہا ہے کہ آگ کا ٹھنڈا ہونا ضروری نہیں۔

موجہات بسیطہ کو نقشہ ذیل سے معلوم کریں:

نمبر	نام قضیہ	کیفیت	مثال قضیہ
۱	ضروریہ مطلقہ	موجبہ کلیہ	كل انسان حيوان بالضرورة
	ضروریہ مطلقہ	موجبہ جزئیہ	بعض الحيوان انسان بالضرورة
	ضروریہ مطلقہ	سالبہ کلیہ	لا شئ من الانسان بحجر بالضرورة
	ضروریہ مطلقہ	سالبہ جزئیہ	بعض الانسان ليس بحجر بالضرورة
۲	مشروطہ عامہ	موجبہ کلیہ	كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبا
	مشروطہ عامہ	موجبہ جزئیہ	بعض الكاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبا
	مشروطہ عامہ	سالبہ کلیہ	لا شئ من الكاتب بساكن الاصابع بالضرورة مادام كاتبا
	مشروطہ عامہ	سالبہ جزئیہ	بعض الكاتب ليس بساكن الاصابع بالضرورة مادام كاتبا
۳	وقتیہ مطلقہ	موجبہ کلیہ	كل قمر منخسف بالضرورة وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس
	وقتیہ مطلقہ	موجبہ جزئیہ	بعض القمر منخسف بالضرورة وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس
	وقتیہ مطلقہ	سالبہ کلیہ	لا شئ من القمر بمنخسف بالضرورة وقت التربيع
	وقتیہ مطلقہ	سالبہ جزئیہ	بعض القمر ليس بمنخسف بالضرورة وقت التربيع
۴	منتشرہ مطلقہ	موجبہ کلیہ	كل انسان متنفس بالضرورة وقتا ما
	منتشرہ مطلقہ	موجبہ جزئیہ	بعض الانسان متنفس بالضرورة وقتا ما
	منتشرہ مطلقہ	سالبہ کلیہ	لا شئ من الانسان بمتنفس بالضرورة وقتاما
	منتشرہ مطلقہ	سالبہ جزئیہ	بعض الانسان ليس بمتنفس بالضرورة وقتاما

۵	دائمہ مطلقہ	موجبہ کلیہ	کل فلک متحرک بالدوام
	دائمہ مطلقہ	موجبہ جزئیہ	بعض الفلک متحرک بالدوام
	دائمہ مطلقہ	سالبہ کلیہ	لا شئ من الفلک بساکن بالدوام
	دائمہ مطلقہ	سالبہ جزئیہ	بعض الفلک لیس بساکن بالدوام
۶	عرفیہ عامہ	موجبہ کلیہ	کل کاتب متحرک الاصابع بالدوام مادام کاتبا
	عرفیہ عامہ	موجبہ جزئیہ	بعض الکاتب متحرک الاصابع بالدوام مادام کاتبا
	عرفیہ عامہ	سالبہ کلیہ	لا شئ من الکاتب بساکن الاصابع بالدوام مادام کاتبا
	عرفیہ عامہ	سالبہ جزئیہ	بعض الکاتب لیس بساکن الاصابع بالدوام مادام کاتبا
۷	مطلقہ عامہ	موجبہ کلیہ	کل انسان متنفس بالفعل
	مطلقہ عامہ	موجبہ جزئیہ	بعض الانسان متنفس بالفعل
	مطلقہ عامہ	سالبہ کلیہ	لا شئ من الانسان بضاحک بالفعل
	مطلقہ عامہ	سالبہ جزئیہ	بعض الانسان لیس بضاحک بالفعل
۸	ممکنہ عامہ	موجبہ کلیہ	کل انسان کاتب بالامکان العام
	ممکنہ عامہ	موجبہ جزئیہ	بعض الانسان کاتب بالامکان العام
	ممکنہ عامہ	سالبہ کلیہ	لا شئ من الانسان بکاتب بالامکان العام
	ممکنہ عامہ	سالبہ جزئیہ	بعض الانسان لیس بکاتب بالامکان العام

الوصف العنوانی: وصف عنوانی وہ لفظ ہے جس کے ذریعے موضوع کو تعبیر کیا جاتا ہے۔

ذات موضوع اور وصف موضوع کے درمیان فرق: یہ ہے کہ موضوع کے مصداق کو ذاتِ موضوع کہتے ہیں اور موضوع کے معنی اور مفہوم کو وصف موضوع کہتے ہیں یعنی قضیہ میں جس پر حکم ہوتا ہے اسے ذات موضوع کہتے ہیں اور ذات موضوع کو جس لفظ کے ساتھ تعبیر کیا جائے اسے وصف موضوع اور وصف عنوانی کہتے ہیں جیسے الانسان حیوان میں حیوانیت کا حکم

انسان کے افرادِ زید، عمرو وغیرہ پر لگایا جارہا ہے لہٰذا یہ افراد ذاتِ موضوع ہوئے اور ذات موضوع کو لفظ انسان کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے تو یہ لفظِ انسان، وصف موضوع اور وصف عنوانی ہوا۔

ضروریہ مطلقہ کی وجہ تسمیہ: ضروریہ مطلقہ کو ضروریہ تو اس لیے کہتے ہیں کہ یہ ضرورت پر مشتمل ہوتا ہے اور مطلقہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں ضرورۃ، وصف عنوانی یا وقت کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہوتی۔

دائمہ مطلقہ کی وجہ تسمیہ: دائمہ مطلقہ کو دائمہ تو اس لئے کہتے ہیں کہ یہ دوام پر مشتمل ہوتا ہے اور مطلقہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں دوام وصف عنوانی وغیرہ کے ساتھ مقید نہیں ہوتا۔

مشروطہ عامہ کی وجہ تسمیہ: مشروطہ عامہ کو مشروطہ تو اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں ضرورۃ وصف عنوانی کے ساتھ مشروط ہوتی ہے اور عامہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ مشروطہ خاصہ سے اعم ہوتا ہے۔

عرفیہ عامہ کی وجہ تسمیہ: عرفیہ عامہ کو عرفیہ تو اس لیے کہتے ہیں کہ اگر اس کو مطلق ذکر کیا جائے یعنی کسی جہت کو ذکر نہ کیا جائے تو اہل عرف اس وقت یہی سمجھتے ہیں کہ یہ نسبت موضوع کیلئے اس وقت تک ثابت ہے جب تک کہ ذات موضوع وصف عنوانی کے ساتھ متصف ہے تو چونکہ یہ معنی اہل عرف سے لیا گیا ہے اس لئے عرف کی طرف نسبت کرتے ہوئے عرفیہ نام رکھا گیا اور عامہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ عرفیہ خاصہ سے اعم ہوتا ہے۔

وقتیہ مطلقہ کی وجہ تسمیہ: وقتیہ مطلقہ کو وقتیہ تو اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں ضرورۃ وقت کی قید کے ساتھ مقید ہوتی ہے اور مطلقہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ لا دوام کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہوتا۔

منتشرہ مطلقہ کی وجہ تسمیہ: منتشرہ مطلقہ کو منتشرہ تو اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں حکم کے ضروری ہونے کا وقت منتشر اور غیر معین ہوتا ہے اور اس کو مطلقہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ لا دوام کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہوتا۔

مطلقہ عامہ کی وجہ تسمیہ: مطلقہ عامہ کو مطلقہ تو اس لئے کہتے ہیں کہ جب اس کو مطلق ذکر کیا جائے یعنی کسی جہت کے ساتھ ذکر نہ کیا جائے تو اس وقت یہی معنی سمجھا جاتا ہے کہ یہ نسبت تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں متحقق ہوگی تو چونکہ یہ معنی ومفہوم قضیہ مطلقہ کا مفہوم ہے

اس لئے اس کا نام بھی مطلقہ رکھ دیا گیا اور عامہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ وجودیہ لا دائمہ اور وجودیہ لا ضروریہ سے اعم ہوتا ہے۔

ممکنہ عامہ کی وجہ تسمیہ: ممکنہ عامہ کو ممکنہ تو اس لئے کہتے ہیں کہ یہ امکان پر مشتمل ہوتا ہے اور عامہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ ممکنہ خاصہ سے اعم ہوتا ہے۔

فصل: فِی الْمُرَكَّبَاتِ اَلْمُرَكَّبَةُ قَضِيَّةٌ رُكِّبَتْ حَقِيْقَتُهَا مِنْ اِيْجَابٍ وَسَلْبٍ وَالْاِعْتِبَارُ فِی تَسْمِيَتِهَا مُوْجِبَةً اَوْ سَالِبَةً لِلْجُزْءِ الْاَوَّلِ فَاِنْ كَانَ الْجُزْءُ الْاَوَّلُ مُوْجِبًا كَقَوْلِكَ بِالضَّرُوْرَةِ كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْاَصَابِعِ مَادَامَ كَاتِبًا لَا دَائِمًا سُمِّيَتْ مُوْجِبَةً وَاِنْ كَانَ الْجُزْءُ الْاَوَّلُ سَالِبًا كَقَوْلِنَا بِالضَّرُوْرَةِ لَا شَیْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِسَاكِنِ الْاَصَابِعِ مَادَامَ كَاتِبًا لَا دَائِمًا سُمِّيَتْ سَالِبَةً وَمِنَ الْمُرَكَّبَاتِ الْمَشْرُوْطَةُ الْخَاصَّةُ وَهِیَ الْمَشْرُوْطَةُ الْعَامَّةُ مَعَ قَيْدِ اللَّا دَوَامِ بِحَسْبِ الذَّاتِ وَمَرَّ مِثَالُهَا اِيْجَابًا وَسَلْبًا وَمِنْهَا الْعُرْفِيَّةُ الْخَاصَّةُ وَهِیَ الْعُرْفِيَّةُ الْعَامَّةُ مَعَ قَيْدِ اللَّادَوَامِ بِحَسْبِ الذَّاتِ كَمَا تَقُوْلُ دَائِمًا كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْاَصَابِعِ مَادَامَ كَاتِبًا لَا دَائِمًا وَدَائِمًا لَا شَیْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِسَاكِنِ الْاَصَابِعِ مَادَامَ كَاتِبًا لَا دَائِمًا وَمِنْهَا الْوُجُوْدِيَّةُ اللَّاضَرُوْرِيَّةُ وَهِیَ الْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ مَعَ قَيْدِ اللَّاضَرُوْرَةِ بِحَسْبِ الذَّاتِ كَقَوْلِنَا كُلُّ اِنْسَانٍ كَاتِبٌ بِالْفِعْلِ لَا بِالضَّرُوْرَةِ فِی الْاِيْجَابِ وَلَا شَیْءَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِكَاتِبٍ بِالْفِعْلِ لَا بِالضَّرُوْرَةِ فِی السَّلْبِ وَمِنْهَا الْوُجُوْدِيَّةُ اللَّا دَائِمَةُ وَهِیَ الْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ مَعَ قَيْدِ اللَّا دَوَامِ بِحَسْبِ الذَّاتِ كَقَوْلِكَ فِی الْاِيْجَابِ كُلُّ اِنْسَانٍ ضَاحِكٌ بِالْفِعْلِ لَا دَائِمًا وَقَوْلِكَ فِی السَّلْبِ لَا شَیْءَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِضَاحِكٍ بِالْفِعْلِ لَا دَائِمًا.

وَمِنْهَا الْوَقْتِيَّةُ وَهِیَ الْوَقْتِيَّةُ الْمُطْلَقَةُ اِذَا قُيِّدَ بِاللَّا دَوَامِ بِحَسْبِ الذَّاتِ كَقَوْلِنَا بِالضَّرُوْرَةِ كُلُّ قَمَرٍ مُنْخَسِفٌ وَقْتَ حَيْلُوْلَةِ الْاَرْضِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الشَّمْسِ لَا دَائِمًا وَبِالضَّرُوْرَةِ لَا شَیْءَ مِنَ الْقَمَرِ بِمُنْخَسِفٍ وَقْتَ التَّرْبِيْعِ لَا دَائِمًا وَمِنْهَا الْمُنْتَشِرَةُ وَهِیَ الْمُنْتَشِرَةُ الْمُطْلَقَةُ الْمُقَيَّدَةُ بِاللَّادَوَامِ بِحَسْبِ الذَّاتِ مِثَالُهَا

بِالضَّرُوْرَةِ كُلُّ اِنْسَانٍ مُتَنَفِّسٌ فِيْ وَقْتٍ مَا لَّادَائِمًا وَ بِالضَّرُوْرَةِ لا شَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِمُتَنَفِّسٍ وَقْتًا مَّا لاَ دَائِمًا وَمِنْهَا الْمُمْكِنَةُ الْخَاصَّةُ وَهِيَ الَّتِيْ حُكِمَ فِيْهَا بِارْتِفَاعِ الضَّرُوْرَةِ الْمُطْلَقَةِ عَنْ جَانِبَيِ الْوُجُوْدِ وَالْعَدْمِ جَمِيْعًا كَقَوْلِكَ بِالْإِمْكَانِ الْخَاصِّ كُلُّ اِنْسَانٍ ضَاحِكٌ وَبِالْإِمْكَانِ الْخَاصِّ لا شَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِضَاحِكٍ

ترجمہ : فصل مرکبات کے بیان میں، مرکبہ وہ قضیہ ہے جس کی حقیقت ایجاب اور سلب سے مرکب ہو اور اس کا نام موجبہ یا سالبہ رکھنے میں پہلے جزء کا اعتبار ہوتا ہے پس اگر پہلا جزء موجبہ ہو جیسے تیرا قول بالضرورة كل كا تب متحرك الاصابع ما دام كاتبا لا دائما تو نام رکھا جاتا ہے (قضیہ) کا موجبہ اور اگر پہلا جزء سالبہ ہو جیسے ہمارا قول بالضرورة لا شئ من الكاتب بساكن الاصابع ما دام كاتبا لا دائما تو نام رکھا جاتا ہے (قضیہ) کا سالبہ اور مرکبات میں سے ایک مشروطہ خاصہ ہے اور وہ مشروطہ عامہ ہی ہے لا دوام ذاتی کی قید کے ساتھ اور اس کی مثال ہے؟ ایجاب اور سلب کے اعتبار سے گزر چکی ہے اور ان میں سے ایک عرفیہ خاصہ ہے اور وہ عرفیہ عامہ ہی ہے لا دوام ذاتی کی قید کے ساتھ جیسا کہ تو کہے دائما كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا لا دائما اور دائما لا شئ من الكاتب بساكن الاصابع مادام كا تبا لادائما اور ان میں سے ایک وجودیہ لاضروریہ ہے اور وہ مطلقہ عامہ ہی ہے لاضرورة ذاتیہ کی قید کے ساتھ جیسے ہمارا قول كل انسان كاتب بالفعل لا بالضرورة موجبہ میں اور لا شئ من الانسان بكاتب بالفعل لا بالضرورة سالبہ میں اور ان میں سے ایک وجودیہ لادائمہ ہے اور وہ مطلقہ عامہ ہی ہے لا دوام ذاتی کی قید کے ساتھ جیسے تیرا قول ایجاب میں كل انسان ضاحك بالفعل لا دائما اور تیرا قول سلب میں لا شئ من الانسان بضاحك بالفعل لا دائما اور ان میں سے وقتیہ ہے اور وہ وقتیہ مطلقہ ہی ہے جب اسے مقید کر دیا جائے لا دوام ذاتی کے ساتھ جیسے ہمارا قول بالضرورة كل قمر منخسف وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس لا دائما وبالضرورة لا شئ من القمر بمنخسف وقت التربيع لا دائما اور ان میں سے ایک منتشرہ ہے اور وہ منتشرہ مطلقہ ہی ہے جسے مقید کیا گیا ہو لا دوام ذاتی کے ساتھ، اس کی مثال بالضرورة كل انسان متنفس فی وقت ما لا دائما وبالضرورة لا شئ من الانسان بمتنفس وقتاما لا دائما اور ان میں سے ایک ممکنہ خاصہ ہے اور وہ وہ (مرکبہ موجھہ)

ہے جس میں وجود اور عدم دونوں جانبوں سے ضرورۃِ مطلقہ کے مرتفع ہونے کا حکم لگایا گیا ہو جیسے تیرا قول بالامکان الخاص کل انسان ضاحك وبالامكان الخاص لا شئ من الانسان بضاحك۔

تشریح

اس فصل میں مصنفؒ مرکبات موجہہ کی تعریفات مع امثلہ کے بیان فرما رہے ہیں۔

المركبة قضيه الخ : سے قضیہ موجھہ مرکبہ کی تعریف کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مرکبہ وہ قضیہ موجہہ ہے جس کی حقیقت ایجاب وسلب دونوں سے مرکب ہو۔

والاعتبار: سے ایک سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں، سوال کی تقریر یہ ہے کہ جب مرکبہ کی حقیقت میں ایجاب وسلب دونوں داخل ہیں تو اس کا نام موجبہ ہوگا یا سالبہ اس لئے کہ قضیہ موجبہ ہوتا ہے یا سالبہ بیک وقت موجبہ وسالبہ نہیں کہلا سکتا تو مصنف نے والاعتبار سے اس کا جواب دیا کہ مرکبہ کا نام موجبہ یا سالبہ رکھنے میں پہلے قضیہ کا اعتبار ہوتا ہے پس اگر پہلا جزء موجبہ ہوگا تو قضیہ موجبہ کہلائے گا جیسے کل کا تب متحرك الاصابع بالضرورة ما دام کاتبا لا دائما اور اگر پہلا جزء سالبہ ہو تو قضیہ سالبہ کہلائے گا جیسے لا شئ من الکاتب بساکن الاصابع بالضرورة ما دام کاتبا لا دائما

مشہور مرکبات سات ہیں:

ا۔ مشروطہ خاصہ: وہ مشروطہ عامہ ہی ہوتا ہے جس پر لا دوام ذاتی کی قید لگا دی گئی ہو۔ لا دوام کا مطلب یہ ہے کہ پہلے قضیہ میں جو نسبت مذکور ہے وہ ذات موضوع کے تمام اوقات میں دائمی نہیں اور جب وہ نسبت ذات موضوع کے تمام اوقات میں دائمی نہیں تو یقیناً اس کی جانب مخالف تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانے میں متحقق ہوگی اور یہی معنی ہے مطلقہ عامہ کا الغرض مشروطہ خاصہ کا پہلا جزء مشروطہ عامہ ہوتا ہے جو صراحۃً مذکور ہوتا ہے اور دوسرا مطلقہ عامہ جو لا دوام کا مفاد ہوتا ہے جیسے بالضرورة کل کاتب متحرك الاصابع ما دام کا تبا لا دائما (پس لادائما کا مفاد لا شئ من الکاتب بمتحرك الاصابع بالفعل ہے) وبالضرورة لا شئ

من الکاتب بساکن الاصابع ما دام کا تبا لا دائما (پس یہاں لادائما کا مفاد کل کاتب ساکن الاصابع بالفعل ہے)

۲۔عرفیہ خاصہ: وہ عرفیہ عامہ ہی ہوتا ہے جس پر لا دوام ذاتی کی قید لگادی گئی ہو تو گویا کہ عرفیہ خاصہ عرفیہ عامہ اور مطلقہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے جیسے دائما کل کاتب متحرك الاصابع ما دام کا تبا لا دائما (پس یہاں لادائما کا مفاد لا شئ من الکاتب بمتحرك الاصابع بالفعل ہے) ودائما لا شئ من الکاتب بساکن الاصابع ما دام کاتبا لا دائما (پس یہاں لادائما کا مفاد کل کاتب ساکن الاصابع بالفعل ہے)

۳۔وجودیہ لاضروریہ: وہ مطلقہ عامہ ہی ہے جس پر لاضرورۃ ذاتیہ کی قید لگادی گئی ہو جیسے کل انسان کاتب بالفعل لا بالضرورۃ (ای لا شئ من الانسان بکاتب بالامکان العام) ولا شئ من الانسان بکاتب بالفعل لا بالضرورۃ (یعنی کل انسان کاتب بالامکان العام) یادرکھیں کہ لا بالضرورۃ کا مطلب یہ ہے کہ پہلے قضیہ میں جو نسبت مذکور ہے وہ ذات موضوع کیلئے جمیع اوقات میں ضروری نہیں پس جب وہ ذات موضوع کیلئے ضروری نہیں ہو گی تو یقیناً اس کی جانب مخالف ممکن ہو گی اور یہی مفہوم ہے ممکنہ عامہ کا۔الغرض وجودیہ لاضروریہ کا جزء اول مطلقہ عامہ ہوتا ہے جو صراحۃً مذکور ہوتا ہے اور جزء ثانی ممکنہ عامہ ہوتا ہے جو لا بالضرورۃ کا مفاد ہوتا ہے۔

۴۔وجودیہ لادائمہ: وہ مطلقہ عامہ ہی ہے جس پر لا دوام ذاتی کی قید لگادی گئی ہو جیسے کل انسان ضاحك بالفعل لا دائما (ای لا شئ من الانسان بضاحك بالفعل) ولا شئ من الانسان بضاحك بالفعل لا دائما اس کا جزء اول مطلقہ عامہ ہوتا ہے جو صراحۃً مذکور ہوتا ہے اور جزء ثانی بھی مطلقہ عامہ ہوتا ہے۔جو لا دوام کا مفاد ہوتا ہے۔

۵۔وقتیہ: وہ وقتیہ مطلقہ ہی ہے جس پر لا دوام ذاتی کی قید لگادی گئی ہو جیسے بالضرورۃ کل قمر منخسف وقت حیلولۃ الارض بینہ وبین الشمس لا دائما وبالضرورۃ لا شئ من القمر بمنخسف وقت التربیع لا دائما اس کا جزء اول وقتیہ مطلقہ

ہوتا ہے جوصراحۃً مذکور ہوتا ہے اوردوسرا جزء مطلقہ عامہ ہوتا ہے جولا دوام کا مفاد ہے۔

٦۔منتشرہ: وہ منتشرہ مطلقہ ہی ہے جس پر لا دوام ذاتی کی قید لگادی گئی ہو جیسے بالضرورۃ کل انسان متنفس فی وقت ما لادائما (ای لا شئ من الانسان بمتنفس بالفعل)وبالضرورۃ لا شئ من الانسان بمتنفس وقتاما لا دائما(ای کل انسان متنفس بالفعل) اس کا جزءاول منتشرہ مطلقہ ہوتا ہے جوصراحۃً مذکور ہوتا ہے اور جزءثانی مطلقہ عامہ ہوتا ہے۔جولا دوام کا مفاد ہوتا ہے۔

٧۔ممکنہ خاصہ: وہ قضیہ مرکبہ ہے جس میں جانب وجود اور جانب عدم دونوں جانبوں سے ضرورتِ مطلقہ کے ارتفاع کا حکم لگایا گیا ہو یعنی اس بات کا حکم لگایا گیا ہو کہ نہ جانب موافق ضر وری ہے اور نہ ہی جانب مخالف جیسے بالامکان الخاص کل انسان ضاحك وبالامکان الخاص لاشئ من الانسان بضاحك تو اب ان دونوں قضایا کا مطلب یہ ہے کہ نہ تو ضحک کا ثبوت انسان کیلئے ضروری ہے اور نہ ہی ضحک کا سلب انسان سے ضروری ہے۔

فائدہ: قضیہ میں جونسبت مذکور ہوتی ہے اس کو جانب موافق کہتے ہیں اوراس کی مقابلے والی نسبت کو جانب مخالف کہتے ہیں مثلاً اگر قضیہ میں نسبت ثبوتیہ مذکور ہوتو وہ مذکورہ نسبت ثبوتیہ جانب موافق کہلائے گی اور نسبتِ سلبیہ جو مذکور نہیں وہ جانبِ مخالف کہلائے گی اوراگر قضیہ میں نسبت سلبیہ مذکور ہوتو وہ مذکورہ نسبت جانبِ موافق کہلائے گی اور نسبتِ ثبوتیہ غیر مذکورہ جانب مخالف کہلائے گی تو قضیہ ممکنہ عامہ میں صرف حکم کی جانب مخالف کے ضروری نہ ہونے کا حکم ہوتا ہے جبکہ ممکنہ خاصہ میں جانب موافق اور جانب مخالف دونوں کے ضروری نہ ہونے کا حکم ہوتا ہے جیسے زیدقائم بالامکان العام کا مطلب یہ ہے کہ زید کیلئے کھڑا نہ ہونا ضروری نہیں اور زید لیس بقائم بالامکان العام کا مطلب یہ ہے کہ زید کیلئے کھڑا ہونا ضروری نہیں جبکہ زید قائم بالامکان الخاص اور زید لیس بقائم بالامکان الخاص کا مطلب یہ ہے کہ زید کیلئے کھڑا ہونا اور کھڑا نہ ہونا دونوں ضروری نہیں۔

نقشہ قضایا موجہہ مرکبہ بمعہ امثلہ

نمبر	نام قضیہ موجہہ	جزاول	جزوثانی	مثال قضیہ مرکبہ موجہہ	جزوثانی کی تشکیل
۱	مشروطہ خاصہ موجبہ	مشروطہ عامہ	مطلقہ عامہ	کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورة مادام کاتبا لا دائما	لا شئ من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل
۲	مشروطہ خاصہ سالبہ	مشروطہ عامہ	مطلقہ عامہ	لا شئ من الکاتب بساکن الاصابع بالضرورة مادام کاتبا لا دائما	کل کاتب ساکن الاصابع بالفعل
۳	عرفیہ خاصہ موجبہ	عرفیہ عامہ	مطلقہ عامہ	کل کاتب متحرک الاصابع بالدوام مادام کاتبا لا دائما	لاشئ من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل
۴	عرفیہ خاصہ سالبہ	عرفیہ عامہ	مطلقہ عامہ	لاشئ من الکاتب بساکن الاصابع بالدوام مادام کاتبا لا دائما	کل کاتب ساکن الاصابع بالفعل
۵	وقتیہ موجبہ	وقتیہ مطلقہ	مطلقہ عامہ	کل قمر منخسف بالضرورة وقت حیلولة الارض بینہ و بین الشمس لا دائما	لا شئ من القمر بمنخسف بالفعل
۶	وقتیہ سالبہ	وقتیہ مطلقہ	مطلقہ عامہ	لا شئ من القمر بمنخسف وقت التربیع لا دائما	کل قمر منخسف بالفعل
۷	منتشرہ موجبہ	منتشرہ مطلقہ	مطلقہ عامہ	کل انسان متنفس بالضرورة وقتاما لا دائما	لا شئ من الانسان بمتنفس بالفعل
۸	منتشرہ سالبہ	منتشرہ مطلقہ	مطلقہ عامہ	لا شئ من الانسان بمتنفس بالضرورة وقتاما لا دائما	کل انسان متنفس بالفعل

۹	وجودیہ لادائمہ موجبہ	مطلقہ عامہ	مطلقہ عامہ	کل انسان متنفس بالفعل لا دائما	لا شئ من الانسان بمتنفس بالفعل
۱۰	وجودیہ لادائمہ سالبہ	مطلقہ عامہ	مطلقہ عامہ	لاشئ من الانسان بمتنفس بالفعل لا دائما	کل انسان متنفس بالفعل
۱۱	وجودیہ لاضروریہ موجبہ	مطلقہ عامہ	ممکنہ عامہ	کل انسان متنفس بالفعل لا بالضرورة	لا شئ من الانسان بمتنفس بالامکان العام
۱۲	وجودیہ لاضروریہ سالبہ	مطلقہ عامہ	ممکنہ عامہ	لا شئ من الانسان بمتنفس بالفعل لا بالضرورة	کل انسان متنفس بالامکان العام
۱۳	ممکنہ خاصہ موجبہ	ممکنہ عامہ	ممکنہ عامہ	زید کاتب بالامکان الخاص	زید لیس بکاتب بالامکان العام
۱۴	ممکنہ خاصہ سالبہ	ممکنہ عامہ	ممکنہ عامہ	زید لیس بکاتب بالامکان الخاص	زید کاتب بالامکان العام

مشروطہ خاصہ کی وجہ تسمیہ: مشروطہ خاصہ کو مشروطہ تو اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں ضرورت وصف عنوانی کے ساتھ مشروط ہوتی ہے اور خاصہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ مشروطہ عامہ سے اخص ہوتا ہے۔

عرفیہ خاصہ کی وجہ تسمیہ: عرفیہ خاصہ کو عرفیہ تو اس لیے کہتے ہیں کہ جب اس میں قضیہ کو مطلق ذکر کیا جائے یعنی کوئی جہت ذکر نہ کی جائے تو اہل عرف اس سے یہی معنی سمجھتے ہیں کہ یہ نسبت موضوع کیلئے اس وقت تک ثابت ہے جب تک ذات موضوع وصف عنوانی کے ساتھ متصف ہے اور خاصہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ عرفیہ عامہ سے اخص ہوتا ہے۔

وجودیہ لاضروریہ کی وجہ تسمیہ: وجودیہ لاضروریہ کو وجودیہ تو اس لیے کہتے ہیں کہ یہ مطلقہ عامہ پر مشتمل ہوتا ہے اور مطلقہ عامہ میں وجود نسبت فی وقت من الاوقات کا حکم ہوتا ہے اس لیے اس کو وجودیہ کہتے ہیں اور لاضروریہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ لاضرورة پر مشتمل ہوتا ہے۔

وقتیہ کی وجہ تسمیہ: وقتیہ کو وقتیہ تو اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں ضرورت وقت کے ساتھ مقید ہوتی ہے

منتشرہ کی وجہ تسمیہ: منتشرہ کو منتشرہ اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں ضرورت کا وقت منتشر اور غیر معین ہوتا ہے البتہ ان کو مطلقہ نہیں کہیں گے کیونکہ ان میں لا دوام ذاتی کی قید ہوتی ہے۔

وجودیہ لا دائمہ کی وجہ تسمیہ: چونکہ یہ مطلقہ عامہ پر مشتمل ہوتا ہے اور مطلقہ عامہ میں نسبت کے بالفعل وجود اور تحقق کا حکم ہوتا ہے اس لیے اس کو وجودیہ کہا جاتا ہے اور لا دائمہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ لا دوام پر مشتمل ہوتا ہے۔

ممکنہ خاصہ کی وجہ تسمیہ: اس کو ممکنہ تو اس لیے کہتے ہیں کہ یہ امکان پر مشتمل ہوتا ہے اور اسکو خاصہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ ممکنہ عامہ سے اخص ہوتا ہے۔

فائدہ: دوام اور ضرورت میں فرق: ضرورت کہتے ہیں امتناع انفكاك الشئ عن الشئ معین کو یعنی ایک شئ کے دوسری شئ سے انفکاک کا ممتنع ہونا اور محال ہونا یعنی نسبت ایجابیہ یا سلبیہ کا موضوع سے ممتنع الانفکاک ہونا۔ جیسے حیوانیت انسان کیلئے ضروری ہے اور حیوانیت کا انسان سے جدا ہونا ممتنع ہے۔ اور دوام کہتے ہیں کہ عدم انفكاك الشئ عن الشئ معین ایک شئ کا دوسری شئ سے جدا نہ ہونا اگر چہ جدا ہونا محال نہ ہو جیسے حرکت فلک کیلئے دائمی ہے یعنی حرکت فلک سے جدا نہیں ہوتی اگر چہ جدا ہونا محال نہیں ہے۔ لہٰذا ضرورۃ اور دوام کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے ضرورۃ خاص مطلق ہے اور دوام عام مطلق ہے یعنی ہر ضروری چیز دائمی بھی ہوتی ہے لیکن ہر دائمی چیز کا ضروری ہونا ضروری نہیں۔

فائدہ: دوام کی دو قسمیں ہیں:

(۱) دوام ذاتی: یعنی نسبت مذکورہ کا ذاتِ موضوع سے اس وقت تک جدا نہ ہونا جب تک کہ ذات موضوع موجود ہے۔

(۲) دوام وصفی: دوام وصفی یعنی نسبت مذکورہ کا ذات موضوع سے اس وقت تک جدا نہ ہونا جب تک کہ ذات موضوع وصف عنوانی کے ساتھ متصف ہے۔

اسی طرح ضرورت کی بھی دو قسمیں ہیں: (۱) ضرورۃ ذاتیہ: یعنی نسبت مذکورہ کا ذاتِ

موضوع کیلئے اس وقت تک ضروری ہونا جب تک ذات موضوع موجود ہے۔

(۲) ضرورتِ وصفیہ: یعنی نسبت مذکورہ کا ذاتِ موضوع کیلئے اس وقت ضروری ہونا جب تک ذاتِ موضوع وصف موضوع کے ساتھ متصف ہے۔

فصل: اَللَّادَوَامُ اِشَارَةٌ اِلٰی مُطْلَقَةٍ عَامَّةٍ وَاللَّا ضَرُورَةُ اِشَارَةٌ اِلٰی مُمْكِنَةٍ عَامَّةٍ فَاِذَا قُلْتَ كُلُّ اِنْسَانٍ مُتَعَجِّبٌ بِالْفِعْلِ لَا دَائِمًا فَكَاَنَّكَ قُلْتَ كُلُّ اِنْسَانٍ مُتَعَجِّبٌ بِالْفِعْلِ وَلَا شَیْءَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِمُتَعَجِّبٍ بِالْفِعْلِ وَاِذَا قُلْتَ كُلُّ حَيَوَانٍ مَاشٍ بِالْفِعْلِ لَا بِالضَّرُوْرَةِ فَكَاَنَّكَ قُلْتَ كُلُّ حَيَوَانٍ مَاشٍ بِالْفِعْلِ وَلَا شَیْءَ مِنَ الْحَيَوَانِ بِمَاشٍ بِالْاِمْكَانِ.

ترجمہ: لا دوام سے اشارہ ہوتا ہے مطلقہ عامہ کی طرف اور لاضرورۃ سے اشارہ ہوتا ہے ممکنہ عامہ کی طرف پس جب تو کہے کل انسان متعجب بالفعل لا دائما تو گویا کہ تو نے کہا کل انسان متعجب بالفعل و لا شئ من الانسان بمتعجب بالفعل اور جب تو یہ کہے کہ کل حیوان ماش بالفعل لا بالضرورۃ تو گویا کہ تو نے کہا کہ کل حیوان ماش بالفعل ولا شئ من الحیوان بماش بالامکان العام۔

تشریح

اس فصل میں مصنفؒ ایک فائدہ بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ لا دوام سے اشارہ ہوتا ہے ایسے مطلقہ عامہ کی طرف جو پہلے قضیے کے مخالف ہو کیف میں اور موافق ہو کم میں کیف میں، مخالف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر پہلا قضیہ موجبہ ہو تو لا دوام سے حاصل ہونے والا مطلقہ عامہ سالبہ ہوگا اور اگر پہلا قضیہ سالبہ ہو تو لا دوام سے حاصل ہونے والا مطلقہ عامہ موجبہ ہوگا اور کم میں موافق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر پہلا قضیہ کلیہ ہو تو لا دوام سے حاصل ہونے والا مطلقہ عامہ بھی کلیہ ہوگا اور اگر پہلا قضیہ جزئیہ ہو تو لا دوام سے حاصل ہونے والا مطلقہ عامہ بھی جزئیہ ہوگا جیسے کل انسان متعجب بالفعل لا دائما تو لا دائما سے مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہوگا تو گویا کہ تو نے کہا کل انسان متعجب بالفعل و لا شئ من الانسان بمتعجب

بالفعل اورلا بالضرورۃ سے اشارہ ہوتا ہے ایسے ممکنہ عامہ کی طرف جو پہلے قضیہ کے مخالف ہو کیف میں اور موافق ہو کم میں، کیف میں مخالف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر پہلا قضیہ موجبہ ہو تو لا بالضرورۃ سے حاصل ہونے والا ممکنہ عامہ سالبہ ہوگا اور اگر پہلا قضیہ سالبہ ہو تو لا بالضرورۃ سے حاصل ہونے والا ممکنہ عامہ موجبہ ہوگا اور کم میں موافق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر پہلا قضیہ کلیہ ہو تو لا بالضرورۃ سے حاصل ہونے والا ممکنہ عامہ کلیہ ہوگا اور اگر پہلا قضیہ جزئیہ ہو تو لا بالضرورۃ سے حاصل ہونے والا ممکنہ عامہ بھی جزئیہ ہوگا جیسے کل حیوان ماش بالفعل لا بالضرورۃ تو لا بالضرورۃ سے ممکنہ عامہ کی طرف اشارہ ہوگا گویا کہ تو نے کہا کہ کل حیوان ماش بالفعل و لا شیئ من الحیوان بماش بالامکان العام باقی رہی یہ بات کہ لادوام سے مطلقہ عامہ اور لا بالضرورۃ سے ممکنہ عامہ کی طرف اشارہ کیونکر ہوتا ہے تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب قضیہ پر لادوام داخل ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ سابقہ قضیہ میں مذکورہ نسبت دائمی نہیں اور نسبت مذکورہ کا دائمی نہ ہونا اس بات کا متقاضی ہے کہ نسبت مذکورہ کی نقیض بالفعل یعنی تینوں زمانوں میں سے کسی زمانے میں ضرور متحقق ہوگی کیونکہ اگر نسبت مذکورہ کی نقیض بالفعل متحقق نہ ہو تو پھر اس نسبت مذکورہ کا دائمی ہونا لازم آئے گا وھذا خلف اور نسبت مذکورہ کی نقیض کا بالفعل متحقق ہونا ہی مطلقہ عامہ ہے اور لاضرورۃ ذاتیہ کا مطلب یہ ہے کہ سابقہ قضیہ میں جو نسبت مذکور ہے وہ ذاتِ موضوع کے تمام اوقات میں ضروری نہیں پس جب نسبتِ مذکورہ ذات موضوع کے جمیع اوقات میں ضروری نہ ہوگی تو لامحالہ اس کی جانب مخالف ممکن ہوگی (کیونکہ امکان کا معنی ہے جانب مخالف کا ضروری نہ ہونا ہے) اور یہی ممکنہ عامہ ہے گویا کہ لاضرورۃ کا مفاد ممکنہ عامہ ہوتا ہے۔

بَابُ الشَّرْطِیَّاتِ قَدْ عَرَفْتَ مَعْنَی الشَّرْطِیَّةِ وَهِیَ الَّتِیْ تَنْحَلُّ اِلٰی قَضِیَّتَیْنِ وَالْاٰنَ نَهْدِیْکَ اِلٰی اَقْسَامِهَا وَنُرْشِدُکَ اِلٰی اَحْکَامِهَا فَاعْلَمْ اَیُّهَا الْفَطِنُ اللَّبِیْبُ وَالذَّکِیُّ الْاَرِیْبُ اَنَّ الشَّرْطِیَّةَ قِسْمَانِ اَحَدُهُمَا الْمُتَّصِلَةُ وَثَانِیْهِمَا الْمُنْفَصِلَةُ اَمَّا الْمُتَّصِلَةُ فَهِیَ الَّتِیْ حُکِمَ فِیْهَا بِثُبُوْتِ نِسْبَةٍ عَلٰی تَقْدِیْرِ ثُبُوْتِ نِسْبَةٍ اُخْرٰی فِی الْاِیْجَابِ وَبِنَفْیِ نِسْبَةٍ عَلٰی تَقْدِیْرِ نَفْیِ نِسْبَةٍ اُخْرٰی فِی السَّلْبِ کَقَوْلِنَا فِی الْاِیْجَابِ اِنْ کَانَ زَیْدٌ اِنْسَانًا کَانَ حَیَوَانًا وَقَوْلِنَا فِی السَّلْبِ لَیْسَ اَلْبَتَّةَ اِذَا

كَانَ زَيْدٌ اِنسَانًا كَانَ فَرَسًا ثُمَّ الْمُتَصِلَةُ صِنْفَانِ اِنْ كَانَ ذَالِكَ الْحُكْمُ لِعَلاقَةٍ بَيْنَ الْمُقَدَّمِ وَالتَّالِيْ سُمِّيَتْ لُزُومِيَّةً كَمَا مَرَّ وَاِنْ كَانَ ذَالِكَ الْحُكْمُ بِدُوْنِ الْعَلاقَةِ سُمِّيَتْ اِتِّفَاقِيَةً كَقَوْلِكَ اِذَا كَانَ الْاِنْسَانُ نَاطِقًا فَالْحِمَارُ نَاهِقٌ.

وَالْعَلاقَةُ فِي عُرْفِهِمْ عِبَارَةٌ عَنْ اَحَدِ الْاَمْرَيْنِ اِمَّا اَنْ يَكُوْنَ اَحَدُهُمَا عِلَّةً لِلْاٰخَرِ اَوْ كِلاهُمَا مَعْلُوْلَيْنِ لِثَالِثٍ وَاِمَّا اَنْ يَكُونَ بَيْنَهُمَا عَلاقَةُ التَّضَايُفِ وَالتَّضَايُفُ هُوَ اَنْ يَكُونَ تَعَقُّلُ اَحَدِهِمَا مَوْقُوْفًا عَلٰى تَعَقُّلِ الْاٰخَرِ كَالْاُبُوَّةِ وَالْبُنُوَّةِ فَاِذَا قُلْتَ اِنْ كَانَ زَيْدٌ اَباً لِعَمْرٍو كَانَ عَمْرٌو اِبْنًا لَهُ يَكُونُ شَرْطِيَةً مُتَصِلَةً بَيْنَ طَرْفَيْهَا عَلاقَةُ التَضَايُفِ وَاَمَّا الْمُنْفَصِلَةُ فَهِيَ الَّتِيْ حُكِمَ فِيْهَا بِالتَّنَافِيْ بَيْنَ شَيْئَيْنِ فِيْ مُوْجِبَةٍ وَبِسَلْبِ التَّنَافِيْ بَيْنَهُمَا فِي سَالِبَةٍ.

ترجمہ: یہ باب شرطیات کے بیان میں ہے تحقیق آپ پہچان چکے ہیں شرطیہ کے معنی کو اور وہ، وہ (قضیہ) ہے جو دو قضیوں کی طرف منحل ہو اور اب ہم آپ کی رہنمائی کرتے ہیں اس کی اقسام اور اسکے احکام کی طرف پس جان تو اے ذہین وفطین اور سمجھدار وعقل مند لڑکے یہ کہ شرطیہ کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک متصلہ ہے اور دوسرا ان میں سے منفصلہ ہے بہر حال متصلہ تو وہ وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں ایک نسبت کے ثبوت کا حکم لگایا گیا ہو دوسری نسبت کے ثبوت کی تقدیر پر ایجاب میں اور ایک نسبت کی نفی کا حکم لگایا گیا ہو دوسری نسبت کی نفی کی تقدیر پر سلب میں جیسے ہمارا قول ایجاب میں ان کان زید انسانا کان حیوانا (یعنی اگر زید انسان ہے تو حیوان ہے) اور ہمارا قول سلب میں لیس البتة اذا کان زید انسانا کا ن فرسا (یعنی ایسی بات نہیں کہ جب زید انسان ہے تو فرس ہے) پھر متصلہ کی دو قسمیں ہیں اگر یہ حکم مقدم اور تالی کے درمیان کسی علاقہ کیوجہ سے ہو تو نام رکھا جاتا ہے (متصلہ کا) لزومیہ جیسا کہ اس کی مثال گزر چکی ہے اور اگر یہ حکم کسی علاقہ کے بغیر ہو تو نام رکھا جاتا ہے (متصلہ کا) اتفاقیہ جیسے تیرا قول اذا کان الانسان ناطقا فالحمار ناھق (یعنی اگر انسان ناطق ہے تو گدھا ناہق ہے) اور علاقہ منطقیوں کے عرف میں نام ہے دو امروں میں سے ایک کا یا تو یہ کہ ان دونوں میں سے ایک دوسرے کیلئے علت ہو یا وہ

دونوں کسی تیسری چیز کے معلول ہوں اور یا یہ کہ ان دونوں کے درمیان تضایف کا علاقہ ہو اور تضایف وہ یہ ہے کہ ان دونوں میں ہر ایک کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف ہو جیسے ابوۃ بنوۃ پس جب تو کہے ان کان زید ا با لعمر و فکان عمروا بنا لہ تو یہ ایسا شرطیہ متصلہ ہوگا جس کی دونوں طرفوں کے درمیان تضایف کا علاقہ ہے اور بہر حال منفصلہ تو وہ وہ قضیہ ہے جس میں دو چیزوں کے درمیان جدائی کا حکم لگایا گیا ہو موجبہ میں اور دو چیزوں کے درمیان جدائی کی نفی کا حکم لگایا گیا ہو سالبہ میں۔

تشریح

مصنفؒ حملیہ اور اسکی اقسام سے فارغ ہونے کے بعد شرطیہ اور اسکی اقسام کو بیان فرمارہے ہیں، فرماتے ہیں کہ قضیہ شرطیہ وہ قضیہ ہے جو دو قضیوں کی طرف منحل ہو پھر شرطیہ کی دو قسمیں ہیں۔۱۔متصلہ۔۲۔منفصلہ

شرطیہ متصلہ: وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں ایک قضیہ کو تسلیم کر لینے پر دوسرے قضیے کے ثبوت یا نفی کا حکم ہو، اگر ثبوت کا حکم ہو تو اس کو موجبہ متصلہ کہتے ہیں جیسے اگر سورج نکلا ہے تو دن موجود ہے دیکھئے یہاں جب سورج کا طلوع ہونا تسلیم کر لیا جائے تو پھر دن کا موجود ہونا بھی ماننا پڑے گا اور اگر نفی کا حکم ہو تو اس کو سالبہ متصلہ کہتے ہیں جیسے ایسی بات نہیں کہ اگر زید انسان ہے تو فرس ہے۔اس مثال میں زید کیلئے انسانیت کے ثبوت کی تقدیر پر اس سے فرسیت کی نفی کی گئی ہے۔

یا یوں تعریف کر سکتے ہیں کہ قضیہ متصلہ وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں ایک نسبت کی تقدیر پر دوسری نسبت کے ثبوت کا حکم لگایا گیا ہو، یا ایک نسبت کی تقدیر پر دوسری نسبت کی نفی کا حکم لگایا گیا ہو اول موجبہ ہے اور ثانی سالبہ ہے

متصلہ کی وجہ تسمیہ: اس کو متصلہ اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں دو نسبتوں کے درمیان اتصال اور جوڑ کو ثابت کیا جاتا ہے۔

شرطیہ منفصلہ: وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں دو چیزوں کے درمیان جدائی کے ثبوت یا جدائی کی نفی کا حکم ہو، اگر جدائی کے ثبوت کا حکم ہو تو اس کو موجبہ منفصلہ کہتے ہیں اور اگر جدائی کی نفی کا حکم ہو تو

اس کو سالبہ منفصلہ کہتے ہیں اول کی مثال جیسے یہ شئی یا درخت ہے یا پتھر اس مثال میں حجریت اور شجریت کے درمیان منافات کے ثبوت کا حکم لگایا گیا ہے کیونکہ ایک شئی بیک وقت حجر و شجر نہیں ہو سکتی دوم کی مثال جیسے ایسی بات نہیں کہ سورج نکلا ہو یا دن موجود ہو۔ اس مثال میں طلوع شمس اور وجود نہار کے درمیان منافات کی نفی کی گئی ہے کیونکہ دونوں بیک وقت جمع ہو جاتے ہیں

منفصلہ کی وجہ تسمیہ: اس کو منفصلہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں انفصال کا حکم ہوتا ہے۔

پھر متصلہ کی دو قسمیں ہیں۔ ۱۔ لزومیہ ۲۔ اتفاقیہ

لزومیہ: وہ قضیہ متصلہ ہے جس میں مقدم اور تالی کے درمیان اتصال یا عدم اتصال کا حکم کسی علاقہ کی وجہ سے ہو یعنی لزوجہ وہ قضیہ متصلہ ہے جس کے دونوں قضیوں کے درمیان اس قسم کا تعلق ہو کہ اگر اول پایا جائے تو دوسرے کا پایا جانا ضروری ہو جیسے اگر سورج نکلا ہے تو دن موجود ہے اس مثال میں طلوع شمس کی بنا پر وجود نہار کا حکم طلوع شمس اور وجود نہار کے درمیان علاقہ لزوم کی وجہ سے ہے یعنی طلوع شمس کو وجود نہار لازم ہے۔

اتفاقیہ: وہ قضیہ متصلہ ہے جس میں مقدم اور تالی کے درمیان اتصال یا عدم اتصال کا حکم کسی علاقے کے بغیر ہو یعنی جس کے دونوں قضیوں کے درمیان اس قسم کا تعلق نہ ہو کہ اگر اول پایا جائے تو دوسرے کا پایا جانا ضروری ہو بلکہ دونوں اتفاقاً جمع ہو گئے ہوں، جیسے اگر زید انسان ہے تو پتھر بے جان ہے اس مثال میں زید کے انسان ہونے کی تقدیر پر پتھر کے بے جان ہونے کا حکم لگایا گیا ہے اور انسانیت زید اور جمادیتِ حجر کے درمیان کوئی علاقہ نہیں بلکہ اتفاقاً ایسا ہو گیا ہے کہ زید انسان ہے اور پتھر بے جان۔

علاقہ: وہ امر ہے جس کی وجہ سے مقدم تالی کی مصاحبت کا تقاضہ کرے اور مقدم تالی کو مستلزم ہو پھر علاقہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱)۔ علیت کا علاقہ۔ (۲)۔ تضایف کا علاقہ، اگر علیت کا علاقہ ہو تو اس کی تین قسمیں ہیں۔ (۱)۔ مقدم تالی کیلئے علت ہو جیسے اگر سورج نکلا ہے تو دن موجود ہے۔ (۲)۔ تالی مقدم کیلئے علت ہو جیسے اگر دن موجود ہے تو سورج نکلا ہے۔ (۳) مقدم اور تالی دونوں کسی تیسری چیز کے معلول ہوں جیسے اگر دن موجود ہے تو زمین روشن ہے

اس میں وجود نہار اور اضاءۃ ارض دونوں معلول ہیں طلوع شمس کے۔

تضایف کا علاقہ: دو چیزوں کے درمیان وہ نسبت ہے کہ ان میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہو جیسے ابوۃ اور بنوۃ کہ باپ ہونے کا تعقل بیٹا ہونے کے تعقل پر موقوف ہے چنانچہ اور بیٹا ہونے کا تعقل باپ ہونے کے تعقل پر موقوف ہے۔ اگر آپ یوں کہیں ان کان زید ابا لبکر فکان بکرا ابنہ تو یہ شرطیہ متصلہ ہوگا کہ مقدم اور تالی کے درمیان تضایف کا علاقہ ہے۔

فائدہ: متصلہ کی ایک اور قسم مطلقہ بھی ہے جس کی تعریف یہ ہے کہ مطلقہ وہ متصلہ ہے کہ جس میں حکم لزوم اور اتفاق سے قطع نظر کر کے لگایا گیا ہو اور اسکی مثالیں وہی ہیں جو متصلہ اور لزومیہ کی گزریں لیکن ان میں لزوم اور اتفاق کی قید ملحوظ نہ رکھی جائے۔

فصل: اَلشَّرْطِيَّةُ الْمُنْفَصِلَةُ عَلٰى ثَلٰثَةِ اَضْرُبٍ لِاَنَّهَا اِنْ حُكِمَ فِيْهَا بِالتَّنَافِىْ اَوْ بِعَدَمِهٖ بَيْنَ النِّسْبَتَيْنِ فِى الصِّدْقِ وَالْكِذْبِ مَعًا كَانَتِ الْمُنْفَصِلَةُ حَقِيْقِيَّةً كَمَا تَقُوْلُ هٰذَا الْعَدَدُ اِمَّا زَوْجٌ اَوْ فَرْدٌ فَلَا يُمْكِنُ اِجْتِمَاعُ الزَّوْجِيَّةِ وَالْفَرْدِيَّةِ فِىْ عَدَدٍ مُعَيَّنٍ وَلَا اِرْتِفَاعُهُمَا وَاِنْ حُكِمَ بِالتَّنَافِىْ اَوْ بِعَدَمِهٖ صِدْقًا فَقَطْ كَانَتْ مَانِعَةَ الْجَمْعِ كَقَوْلِكَ هٰذَا الشَّىْءُ اِمَّا شَجَرٌ اَوْ حَجَرٌ فَلَا يُمْكِنُ اَنْ يَكُوْنَ شَىْءٌ مُعَيَّنٌ حَجَرًا وَ شَجَرًا مَعًا وَيُمْكِنُ اَنْ لَّا يَكُوْنَ شَيْئًا مِنْهُمَا وَاِنْ حُكِمَ بِالتَّنَافِىْ اَوْسَلْبِهٖ كِذْبًا فَقَطْ كَانَتْ مَانِعَةَ الْخُلُوِّ كَقَوْلِ الْقَائِلِ اِمَّا اَنْ يَكُوْنَ زَيْدٌ فِى الْبَحْرِ اَوْ لَا يَغْرَقُ فَارْتِفَاعُهُمَا بِاَنْ لَا يَكُوْنَ زَيْدٌ فِى الْبَحْرِ وَيَغْرَقُ مُحَالٌ وَلَيْسَ اِجْتِمَاعُهُمَا مُحَالًا بِاَنْ يَكُوْنَ فِى الْبَحْرِ وَلَا يَغْرَقُ.

فصل: اَلْمُنْفَصِلَةُ بِاَقْسَامِهَا الثَّلٰثَةِ قِسْمَانِ عِنَادِيَّةٌ وَاِتِّفَاقِيَّةٌ وَالْعِنَادِيَّةُ عِبَارَةٌ عَنْ اَنْ يَكُوْنَ فِيْهِ التَّنَافِىْ بَيْنَ الْجُزْئَيْنِ لِذَاتِهِمَا وَالْاِتِّفَاقِيَّةُ عِبَارَةٌ عَنْ اَنْ يَكُوْنَ فِيْهِ التَّنَافِىْ بِمُجَرَّدِ الْاِتِّفَاقِ.

ترجمہ: شرطیہ منفصلہ تین قسموں پر ہے اس لیے کہ اگر اس میں دو نسبتوں کے درمیان جدائی کے ہونے یا نہ ہونے کا حکم لگایا گیا ہو صدق اور کذب دونوں میں تو منفصلہ حقیقیہ

ہوگا جیسا کہ تو کہے یہ عدد یا تو جفت ہے یا طاق ہے پس ایک عدد معین میں زوجیت اور فردیت کا جمع ہونا ممکن نہیں اور نہ ان دونوں کا مرتفع ہونا اور اگر (دونسبتوں کے درمیان) جدائی کے ہونے یا نہ ہونے کا حکم صرف صدق میں لگایا گیا ہو تو مانعۃ الجمع ہوگا جیسے تیرا قول یہ شئی یا تو درخت ہے یا پتھر ہے پس شئی معین کا بیک وقت حجر و شجر ہونا ممکن نہیں اور یہ ممکن ہے کہ وہ شئی ان دونوں میں سے کوئی شئی بھی نہ ہو اور اگر جدائی کے ہونے یا نہ ہونے کا حکم صرف کذب میں لگایا گیا ہو تو وہ مانعۃ الخلو ہوگا جیسے کہنے والے کا قول، زید یا سمندر میں ہے یا ڈوبنے والا نہیں ہے پس ان دونوں کا مرتفع ہونا بایں طور کہ زید سمندر میں نہ ہو اور ڈوب جائے محال ہے اور ان دونوں کا جمع ہونا محال نہیں ہے بائیں طور کہ زید سمندر میں ہو اور نہ ڈوبے (فصل) منفصلہ اپنی تینوں قسموں کے ساتھ دو قسموں پر ہے عنادیہ اور اتفاقیہ اور عنادیہ نام ہے اس چیز سے کہ اس میں جدائی دونوں جزؤں کے درمیان ان کی ذات کی وجہ سے ہو اور اتفاقیہ نام ہے اس چیز سے کہ اسمیں جدائی (دو چیزوں کے درمیان) محض اتفاقاً ہو۔

تشریح

اس عبارت میں مصنفؒ قضیہ منفصلہ کی تقسیم فرما رہے ہیں فرماتے ہیں کہ قضیہ منفصلہ کی تین قسمیں ہیں: ۱۔حقیقیہ ۲۔مانعۃ الجمع ۳۔مانعۃ الخلو

حقیقیہ: وہ قضیہ منفصلہ ہے جس میں دونسبتوں کے درمیان جدائی کے ثبوت یا نفی کا حکم ہو صدق اور کذب دونوں میں، تنافی فی الصدق والکذب کا مطلب یہ ہے کہ نہ تو وہ دونوں ایک شئی سے بیک وقت معدوم ہو سکیں اور نہ ہی وہ دونوں ایک شئی میں بیک وقت جمع ہو سکیں اور عدم تنافی فی الصدق والکذب کا مطلب یہ ہے کہ وہ دونوں یک دم ایک شئی میں جمع ہو سکیں اور مرتفع بھی۔ اگر تنافی کا حکم ہو تو موجبہ ہے اور اگر عدم تنافی کا حکم ہو تو سالبہ ہے جیسے یہ عدد یا تو جفت ہے یا طاق، اب ظاہر ہے کہ عدد معین مثلاً تین میں نہ تو جفت ہونا اور طاق ہونا جمع ہو سکتے ہیں اور نہ ہی مرتفع بلکہ وہ ان میں سے ایک ضرور ہوگا اور سالبہ کی مثال یہ ہے لیس البتۃ اما ان یکون ھذا العدد زوجا او منقسما بمتساویین۔ اس مثال میں منافات کی نفی کی جارہی ہے کیونکہ

دونوں جمع بھی ہو سکتے ہیں کہ وہ عدد چار ہو اور کاذب بھی ہو سکتے ہیں کہ وہ عدد تین ہو۔

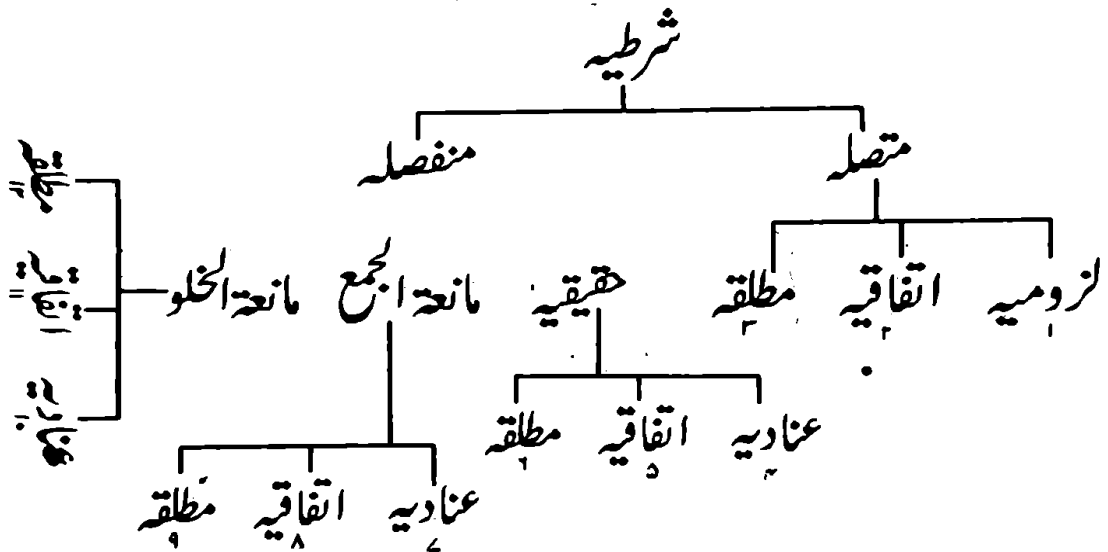
مانعۃ الجمع: وہ قضیہ منفصلہ ہے جس میں دونسبتوں کے درمیان جدائی کے ثبوت یا نفی کا حکم ہو صرف صدق میں، تنافی فی الصدق کا مطلب ہے کہ وہ دونوں یک دم ایک شیٔ میں جمع نہ ہوسکیں اور عدم تنافی فی الصدق کا مطلب ہے کہ وہ دونوں ایک شیٔ میں یک دم جمع ہو سکیں، اگر جدائی کے ثبوت کا حکم ہو تو موجبہ ہے اور اگر جدائی کی نفی کا حکم ہو تو سالبہ ہے، اول کی مثال جیسے وہ شیٔ یا تو درخت ہے یا پتھر ہے اب ایک شیٔ میں درخت اور پتھر دونوں بیک وقت جمع نہیں ہو سکتے ہاں یہ ممکن ہے کہ وہ شیٔ نہ درخت ہو اور نہ ہی پتھر بلکہ کتاب ہو اور ثانی کی مثال جیسے ایسی بات نہیں کہ یہ انسان حیوان ہے یا کالا ہے اس مثال میں صدق کے اعتبار سے عدم تنافی کا حکم ہے کہ دونوں جمع ہو سکتے ہیں کہ وہ حیوان بھی ہو اور کالا بھی ہو لیکن عدم تنافی فی الکذب کا حکم نہیں کیونکہ انسان لاحیوان نہیں ہوسکتا۔

مانعۃ الخلو: وہ قضیہ منفصلہ ہے جس میں دونسبتوں کے درمیان جدائی کے ثبوت یا نفی کا حکم ہو صرف کذب میں، تنافی فی الکذب کا مطلب یہ ہے کہ وہ دونوں بیک وقت ایک شیٔ سے مرتفع نہ ہوسکیں اور عدم تنافی فی الکذب کا مطلب یہ ہے کہ وہ دونوں ایک شیٔ سے یک دم مرتفع ہوسکیں۔ اگر جدائی کے ثبوت کا حکم ہو تو موجبہ ہے اور اگر نفی کا حکم ہو تو سالبہ ہے جیسے زید یا پانی میں ہے یا ڈوبنے والا نہیں اب یہ دونوں قضیے بیک وقت مرتفع نہیں ہو سکتے کیونکہ دونوں کے مرتفع ہونے سے یہ لازم آئے گا کہ زید پانی میں نہ ہو اور ڈوب جائے اور یہ محال ہے ہاں یہ ممکن ہے کہ دونوں جمع ہو جائیں وہ اس طرح کہ زید پانی میں ہو اور نہ ڈوبے بلکہ تیر رہا ہو اور عدم تنافی فی الکذب کی مثال یہ ہے کہ ایسی بات نہیں کہ یہ شیٔ یا حجر ہو یا شجر، اب یہاں عدم تنافی فی الکذب کا حکم ہے کیونکہ دونوں میں حجریت وشجریت کا ارتفاع ممکن ہے کہ وہ شیٔ نہ حجر ہو نہ شجر بلکہ کتاب ہو لیکن اس مثال میں عدم تنافی فی الصدق نہیں کیونکہ حجر وشجر جمع نہیں ہو سکتے۔

فصل: منفصلہ اپنی تینوں قسموں کے ساتھ دو قسموں پر منقسم ہوتا ہے: ۱۔عنادیہ ۲۔اتفاقیہ

عنادیہ: وہ قضیہ منفصلہ ہے جس کے دونوں جزؤوں کے درمیان جدائی ذاتی ہو یعنی ان

دو جزؤوں کی ذات ہی جدائی کا تقاضہ کرے، اسمیں کسی مادہ کی خصوصیت کا دخل نہ ہو جیسے یہ عدد یا تو جفت ہے یا طاق ہے اب اس میں جفت اور طاق کی ذات ہی جدائی کا تقاضہ کرتی ہے، چاہے وہ جو بھی عدد ہو۔

اتفاقیہ: وہ قضیہ منفصلہ ہے جس کے دونوں جزؤوں کے درمیان جدائی ذاتی نہ ہو بلکہ اتفاقی ہو یعنی ان دو جزؤوں کی ذات جدائی کا تقاضہ نہ کرے بلکہ اس میں کسی مادہ کی خصوصیت کا دخل ہو جیسے زید شاعر ہے یا کاتب ہے، اب اس میں شاعر ہونے اور کاتب ہونے کی ذات جدائی کا تقاضا نہیں کرتی کیونکہ یہ دونوں جمع بھی ہو سکتے ہیں مثلاً کوئی شخص شاعر بھی ہو اور کاتب بھی ہو البتہ یہاں مادہ یعنی زید کی خصوصیت کی وجہ سے جدائی ہوگئی ہے۔

فصل اِعْلَمْ اَنَّهٗ كَمَا يَنْقَسِمُ الْحَمْلِيَّةُ اِلَى الشَّخْصِيَّةِ وَالْمَحْصُورَةِ وَالْمُهْمَلَةِ كَذَالِكَ الشَّرْطِيَّةُ تَنْقَسِمُ اِلٰى هٰذِهِ الْاَقْسَامِ اِلَّا اَنَّ الْقَضِيَّةَ الطَّبْعِيَّةَ لَا تُتَصَوَّرُ هٰهُنَا ثُمَّ التَّقَادِيْرُ فِى الشَّرْطِيَّةِ بِمَنْزِلَةِ الْاَفْرَادِ فِى الْحَمْلِيَّةِ فَاِنْ كَانَ الْحُكْمُ عَلٰى تَقْدِيْرٍ مُعَيَّنٍ وَوَضْعٍ خَاصٍّ سُمِّيَتِ الشَّرْطِيَّةُ شَخْصِيَّةً كَقَوْلِنَا اِنْ جِئْتَنِى الْيَوْمَ اُكْرِمْكَ وَاِنْ كَانَ الْحُكْمُ عَلٰى جَمِيْعِ تَقَادِيْرِ الْمُقَدَّمِ سُمِّيَتْ كُلِّيَّةً نَحْوُ كُلَّمَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً كَانَ النَّهَارُ مَوْجُوْدًا وَاِنْ كَانَ الْحُكْمُ عَلٰى بَعْضِ التَّقَادِيْرِ كَانَتْ جُزْئِيَّةً كَمَا فِىْ قَوْلِنَا قَدْ يَكُوْنُ اِذَا كَانَ الشَّىْءُ حَيَوَانًا كَانَ

اِنسانًا وَاِنْ تُرِکَ ذِکْرُ التَّقَادِیْرِ کُلًّا وَبَعْضًا کَانَتْ مُهْمَلَةً نَحْوُ اِنْ کَانَ زَیْدٌ اِنْسَانًا کَانَ حَیَوَانًا.

ترجمہ: جان تو کہ جس طرح حملیہ منقسم ہوتا ہے شخصیہ، محصورہ اور مہملہ کی طرف اسی طرح شرطیہ تقسیم ہوتا ہے ان اقسام کی طرف مگر یہاں قضیہ طبعیہ متصور نہیں پھر تقادیر کا شرطیہ میں وہی مرتبہ ہے جو حملیہ میں افراد کا ہوتا ہے پس اگر حکم تقدیر معین اور وضع خاص پر ہو تو شرطیہ کا نام رکھا جاتا ہے شخصیہ جیسے ہمارا قول ان جئتنی الیوم اکرمک اور اگر حکم تقدم کی تمام تقاریر پر ہو تو اسکا نام کلیہ رکھا جاتا ہے جیسے کلما کانت الشمس طالعة کا ن النہار موجودا اور اگر حکم بعض تقادیر پر ہو تو وہ جزئیہ ہے جس طرح ہمارے قول اذا کان الشئ حیوانا کان انسانا میں ہے اور اگر تقادیر کے ذکر کو کلا و بعضا چھوڑ دیا جائے تو وہ مہملہ ہوگا جیسے ان کان زید انسانا کان حیوانا۔

تشریح

اس فصل میں مصنفؒ یہ بیان فرمارہے ہیں کہ جس طرح قضیہ حملیہ منقسم ہوتا ہے شخصیہ، محصورہ اور مہملہ کی طرف اسی طرح شرطیہ بھی ان تینوں کی طرف منقسم ہوتا ہے لیکن حملیہ کی چوتھی قسم طبعیہ تھی لیکن طبعیہ کا شرطیہ میں تصور ہی نہیں ہوسکتا اس لئے کہ حکم شرطی میں تقادیر کا لحاظ ضروری ہے یعنی اسمیں حکم صرف تقادیر پر ہی ہوتا ہے اور تقادیر بمنزلہ افراد کے ہیں اس لئے محکوم علیہ کی طبعیت پر حکم لگانے کا تصور ہی نہیں ہوسکتا پھر چونکہ قضیہ شرطیہ میں تقادیر بمنزلہ افراد کے ہیں اس لیے اگر حکم مقدم کی کسی تقدیر معین اور وضع خاص پر ہو تو وہ شخصیہ ہے جیسے ان جئتنی الیوم اکرمک دیکھو اس مین خاص آج کے آنے پر اکرام کے لزوم کا حکم لگایا گیا ہے یعنی اگر آج تو میرے پاس آیا تو میں تیرا اکرام کروں گا ورنہ نہیں لہٰذا یہ شخصیہ ہوگا اور اگر تقادیر کی کمیت کو بیان کیا گیا ہو تو وہ محصورہ ہے اور اگر تمام تقادیر پر حکم لگایا گیا ہو تو وہ کلیہ ہے جیسے کلما کانت الشمس طالعة کان النہار موجود.

اس میں وجود نھار کا طلوع شمس کے ساتھ لزوم کے حکم طلوع شمس کے تمام ازمنہ اوضاع پر لگایا گیا ہے کہ طلوع شمس کا تمام اوقات میں وجود نھار لازم ہے اور بعض تقادیر غیر معین پر حکم ہو تو وہ جزئیہ

ہے جیسے قد یکون اذا کان الشئ حیوانا کان انسانا اس میں انسان کے لزوم کا حکم حیوان ہونے کے بعض اوضاع پر لگایا گیا ہے کہ بعض دفعہ حیوان انسان بھی ہوتا ہے اور اگر حکم تقادیر پر ہو اور تقادیر کا ذکر کلیت اور جزئیت کے اعتبار سے چھوڑ دیا جائے یعنی یہ بیان نہ کیا جائے کہ مقدم کی تمام تقادیر پر حکم ہے یا بعض تقادیر پر ہے تو وہ مہملہ ہوگا جیسے ان کان زید انسانا کان حیوانا.

فائدہ: تقادیر سے مراد وہ احوال و ازمنہ ہیں جن کا مقدم کے ساتھ جمع ہونا ممکن ہو اگر چہ وہ فی نفسہ محال ہوں اور خواہ وہ احوال مقدم کیلئے لازم ہوں یا عارض۔

فصل: فِي ذِكْرِ اَسْوَارِ الشَّرْطِيَّاتِ سُوْرُ الْمُوْجِبَةِ الْكُلِّيَّةِ فِي الْمُتَّصِلَةِ لَفْظُ مَتٰى وَمَهْمَا وَكُلَّمَا وَفِي الْمُنْفَصِلَةِ دَائِمًا وَسُوْرُ السَّالِبَةِ الْكُلِّيَّةِ فِي الْمُتَّصِلَةِ وَالْمُنْفَصِلَةِ لَيْسَ اَلْبَتَّةَ وَسُوْرُ الْمُوْجَبَةِ الْجُزْئِيَّةِ فِيهِمَا قَدْ يَكُوْنُ وَسُوْرُ السَّالِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ فِيهِمَا قَدْ لَا يَكُوْنُ وَبِاِدْخَالِ حَرْفِ السَّلْبِ عَلٰى سُوْرِ الْاِيْجَابِ الْكُلِّيِّ وَلَفْظَةُ لَوْ وَ اِنْ وَاِذَا فِي الْاِتِّصَالِ وَاِمَّا وَاَوْ فِي الْاِنْفِصَالِ تَجِيْءُ فِي الْاِهْمَالِ.

ترجمہ: فصل شرطیات کے اسوار کے ذکر کے بیان میں موجبہ کلیہ کا سور متصلہ میں لفظ متی، مہما اور کلما ہیں اور منفصلہ میں دائما ہے اور سالبہ کلیہ کا سور متصلہ اور منفصلہ (دونوں) میں، لیس البتۃ ہے اور موجبہ جزئیہ کا سور ان دونوں (متصلہ اور منفصلہ) میں قد یکون ہے اور سالبہ جزئیہ کا سور ان دونوں (متصلہ اور منفصلہ) میں قد لا یکون ہے اور موجبہ کلیہ کے سور پر حرف سلب کو داخل کرنے کے ساتھ (بھی سالبہ جزئیہ کا سور ہے) اور لفظِ لو اور اِن اور اذا متصلہ میں اور اِمّا اور او منفصلہ میں اہمال کیلئے آتے ہیں۔

تشریح

اس فصل میں مصنفؒ شرطیات کے سوروں کو بیان فرما رہے ہیں، جس طرح قضیہ حملیہ کے اپنے سور ہیں اسی طرح شرطیہ کے اپنے سور ہیں، جنکی تفصیل یہ ہے: (۱) موجبہ کلیہ متصلہ کے سور اور ہیں اور موجبہ کلیہ منفصلہ کے سور اور ہیں، موجبہ کلیہ متصلہ کے سور تین ہیں اور وہ لفظ متی، مہما اور کلما ہیں اور موجبہ کلیہ منفصلہ کا سور ایک لفظ دائما ہے۔ (۲) سالبہ کلیہ کا سور متصلہ

اور منفصلہ دونوں میں لیس البتة ہے۔ (۳) اور موجبہ جزئیہ کا سور متصلہ اور منفصلہ دونوں میں قد یکون ہے۔ (۴) اور سالبہ جزئیہ کا سور متصلہ اور منفصلہ دونوں میں قد لا یکون ہے اور موجبہ کلیہ کے سور پر حرف نفی داخل کرنے سے بھی سالبہ جزئیہ کا سور ہو جاتا ہے کیونکہ موجبہ کلیہ کے سور پر حرف سلب داخل کرنے سے ایجاب کلی مرتفع ہو جائے گی پس جب ایجاب کلی مرتفع ہو گی، تو سلب جزئی متحقق ہو جائے گی، قضیہ متصلہ میں اگر اِنْ، لو، اذا، آ جائیں تو یہ متصلہ مہملہ ہو گا۔ اور اگر منفصلہ میں امّا اور اَوْ موجود ہوں تو یہ منفصلہ مہملہ ہو گا۔ گویا کہ یہ حروف مہملہ کی پہچان ہیں، مہملہ کے سور متصلہ میں لفظ لَوْ، اِنْ اور اِذا ہیں، منفصلہ میں اِمَّا اور اَوْ ہیں۔

فصل: طَرَفَا الشَّرْطِيَّةِ اَعْنِى الْمُقَدَّمَ وَالتَّالِىَ لاَ حُكْمَ فِيْهِمَا حِيْنَ كَوْنِهِمَا طَرَفَيْنِ وَبَعْدَ التَّحْلِيْلِ يُمْكِنُ اَنْ يُعْتَبَرَ فِيْهِمَا حُكْمٌ فَطَرَفَاهَا اِمَّا شَبِيْهَتَانِ بِحَمْلِيَتَيْنِ اَوْ مُتَّصِلَتَيْنِ اَوْمُنْفَصِلَتَيْنِ اَوْ مُخْتَلِفَتَيْنِ عَلَيْكَ بِاسْتِخْرَاجِ الْاَمْثِلَةِ.

ترجمہ: شرطیہ کی دونوں طرفوں یعنی مقدم اور تالی میں حکم نہیں ہوتا جبکہ وہ دونوں (شرطیہ کی) طرفین ہوں (البتہ) تحلیل کے بعد ممکن ہے کہ ان دونوں میں حکم کا اعتبار کیا جائے، قضیہ شرطیہ کی دونوں طرفیں یا تو دو حملیہ کے مشابہ ہونگی یا دو متصلہ کے یا دو منفصلہ کے یا دو مختلف قضیوں کے۔ مثالوں کا نکالنا آپ پر لازم ہے۔

تشریح

اس فصل میں مصنفؒ بیان فرما رہے ہیں کہ قضیہ شرطیہ کی دونوں طرفوں یعنی مقدم اور تالی میں حکم نہیں ہوتا جبکہ وہ دونوں قضیہ شرطیہ کی طرفیں ہوں اس لیے کہ جب مقدم اور تالی دونوں شرطیہ کی طرفیں ہوں تو اس وقت ان دونوں کے درمیان ارتباط ہوتا ہے اور یہ دونوں ایک دوسرے کے محتاج ہوتے ہیں اور ارتباط استقلال کے منافی ہے جبکہ حکم استقلال کا تقاضا کرتا ہے اس لئے جب مقدم اور تالی دونوں شرطیہ کی طرفیں ہوں تو ان میں حکم نہیں ہو گا، ہاں جب ان کی تحلیل کر دی جائے یعنی ان دونوں سے ادوات ارتباط کو حذف کر دیا جائے تو ارتباط ختم ہو جائے گا تو اس صورت میں ان دونوں کے اندر حکم کا اعتبار کرنا ممکن ہے کیونکہ حکم سے

مانع وہ ارتباط تھا اور وہ مانع تحلیل کے بعد مرتفع ہو گیا جیسے کلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود میں طرفین میں حکم نہیں لیکن اگر تحلیل کر دی جائے اور یوں کہا جائے الشمس طالعۃ۔النہار موجود تو اب ان میں حکم معتبر ہو گا۔

قضیہ شرطیہ کی دونوں طرفیں یا تو (۱) ایک شئی ہوں گی یعنی حملیہ ہوں گی یا (۲) دونوں متصلہ ہوں گی یا (۳) دونوں منفصلہ ہوں گی یا (۴) دونوں مختلف ہوں گی یعنی (۴) ایک حملیہ اور دوسرا متصلہ یا (۵) ایک حملیہ اور دوسرا منفصلہ یا (۶) ایک متصلہ اور دوسرا منفصلہ تو اس طرح متصلہ کی بھی چھ قسمیں ہیں اور منفصلہ کی بھی چھ قسمیں ہوئیں لیکن متصلہ میں مقدم اور تالی کی تقدیم اور تاخیر سے چونکہ معنی پر اثر پڑتا ہے، اس کا اعتبار کرتے ہوئے تین قسمیں اور بن جائیں گی جبکہ منفصلہ میں مقدم اور تالی کے تقدیم اور تاخیر سے معنی میں فرق نہیں پڑتا صرف نام کا فرق پڑتا ہے اس لیے تین قسمیں اور نہیں بنیں گی تو گویا کہ متصلہ کی نو قسمیں بن گئی اور منفصلہ کی چھ قسمیں بن گئیں۔

فائدہ: علیك باستخراج الامثلة : اما امثلة المتصلات =الاول : دو حملیہ سے مرکب ہو جیسے کلما کان الشئ انسانا فھو حیوان =والثانی: دو متصلہ سے مرکب ہو جیسے کلما ان کان الشئ انسانا فھو حیوان فکلما لم یکن الشئ حیوانا لم یکن انسانا۔والثالث : دو منفصلہ سے مرکب ہو جیسے کلما کان دائما اما ان یکون ھذالعدد زوجا او فردا فدائما اما ان یکون منقسما بمتساویین او غیر منقسم بھما۔والرابع : ایک حملیہ اور ایک متصلہ سے مرکب ہو جس میں مقدم حملیہ ہو جیسے ان کان طلوع الشمس علة لوجود النہار فکلما کانت الشمس طالعة فالنھار موجود۔والخامس : متصلہ اور حملیہ سے مرکب ہو، جس میں متصلہ مقدم ہو جیسے ان کان کلّما کانت الشمس طالعة فالنھار موجود فطلوع الشمس ملزوم لوجود النھار۔ والسادس :حملیہ اور منفصلہ سے مرکب ہو جس میں حملیہ مقدم ہو جیسے ان کان ھذا عددا فھو دائما اما زوج او فرد۔والسابع : منفصلہ اور حملیہ سے مرکب ہو جس میں منفصلہ مقدم ہو جیسے کلما کان ھذا اما زوجا او فردا

کا ن ھذا عددا۔و الثامن : متصلہ اور منفصلہ سے مرکب ہو اور متصلہ مقدم ہو جیسے ان کان کلما کانت الشمس طالعة فالنهار موجود فدائما اما ان تکون الشمس طالعة واما ان لا یکون النهار موجودا۔و التاسع : منفصلہ اور متصلہ سے مرکب ہو اور منفصلہ مقدم ہو جیسے کلما کان دائما اما ان تکون الشمس طالعة واما ان لا یکون النهار موجودا فکلما کانت الشمس طالعة فالنهار موجود۔

واما امثلة المنفصلات فالاول : دو حملیہ سے مرکب ہو جیسے اما ان یکون هذا العدد زوجا او فردا۔والثانی : دو متصلہ سے مرکب ہو جیسے دائما اما ان یکون ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان یکون ان کانت الشمس طالعة لم یکن النهار موجودا۔والثالث : دو منفصلہ سے مرکب ہو جیسے دائما اما ان یکون هذاالعدد زوجا او فردا واما ان یکون هذاالعدد لا زوجا ولا فردا۔والرابع :حملیہ اور متصلہ سے مرکب ہو جیسے دائما اما ان لا یکون طلوع الشمس علة لوجود النهار واما ان یکون کلما کانت الشمس طالعة کان النهار موجودا۔والخامس:حملیہ اور منفصلہ سے مرکب ہو جیسے دائما اما ان یکون هذا الشئ لیس عددا واما ان یکون زوجا او فردا۔والسادس : متصلہ اور منفصلہ سے مرکب ہو جیسے دائما اما ان یکون کلما کانت الشمس طالعة فالنهار موجودو اما ان تکون الشمس طالعة واما ان لا یکون النهار موجودا۔

فصل: وَاِذْ قَدْ فَرَغْنَا عَنْ بَیَانِ الْقَضَایَا وَذِکْرِ اَقْسَامِهَا الْاَوَّلِیَّةِ وَالثَّانِوِیَّةِ فَحَانَ لَنَا اَنْ نَّذْکُرَ شَیْئًا مِنْ اَحْکَامِهَا فَنَقُوْلُ مِن اَحْکَامِهَا التَّنَاقُضُ وَالْعُکُوْسُ فَلْنَعْقِدْ لِبَیَانِهَا فُصُوْلاً وَنَذْکُرُ فِیْهَا اُصُوْلاً۔

ترجمہ: اور جب ہم فارغ ہو چکے قضایا کے بیان سے اور اسکی اقسام اوّلی وثانوی کو ذکر کرنے سے تو اب ہمارے لئے وقت آگیا ہے کہ ہم (قضایا) کے احکام میں سے کچھ ذکر کریں پس ہم کہتے ہیں کہ اس کے احکام میں سے تناقض اور عکوس ہیں پس ہمیں چاہیے کہ ان کے بیان کیلئے فصلیں منعقد کریں اور ان میں ہم اصول ذکر کریں۔

تشریح

اس فصل میں مصنفؒ ماقبل کا مابعد سے ربط بیان کررہے ہیں کہ قضایا اور اسکی اقسام کے بیان سے فراغت کے بعد اب اس کے احکام بیان کرتے ہیں اور اس کے احکام میں تناقض، عکس مستوی اور عکس نقیض ہیں لہٰذا اب ان کا بیان ہوگا۔

قضیہ کے اقسام اوّلیہ وثانویہ: کسی شئی کی اقسام اوّلیہ وہ چیزیں ہوتی ہے جن کی طرف وہ شئی اوّلاً و بالذات تقسیم ہو اور پھر اس تقسیم سے حاصل ہونے والی اقسام کی تقسیم سے جو اقسام حاصل ہوں وہ اس شئی کی اقسام ثانویہ کہلاتی ہے۔ لہٰذا قضیہ کی اقسام اوّلیہ حملیہ اور شرطیہ ہیں اور حملیہ اور شرطیہ کی اقسام (یعنی شخصیہ محصورہ، مہملہ، طبعیہ، متصلہ، منفصلہ، حقیقیہ، عنادیہ وغیرہ) قضیہ کی اقسام ثانویہ ہیں۔

فصل: اَلتَّنَاقُضُ هُوَ اِخْتِلَافُ الْقَضِيَّتَيْنِ بِالْإِيْجَابِ وَالسَّلْبِ بِحَيْثُ يَقْتَضِيْ لِذَاتِهٖ صِدْقُ اِحْدٰهُمَا كِذْبَ الْاُخْرٰى اَوْ بِالْعَكْسِ كَقَوْلِنَا زَيْدٌ قَائِمٌ وَزَيْدٌ لَيْسَ بِقَائِمٍ وَشُرِطَ لِتَحَقُّقِ التَّنَاقُضِ بَيْنَ الْقَضِيَّتَيْنِ الْمَخْصُوْصَتَيْنِ وَحْدَاتٌ ثَمَانِيَةٌ فَلَا يَتَحَقَّقُ بِدُوْنِهَا وَحْدَةُ الْمَوْضُوْعِ ،وَحْدَةُ الْمَحْمُوْلِ وَحْدَةُ الْمَكَانِ وَحْدَةُ زالزمان،وَحْدَةُ الْقُوَّةِ وَالْفِعْلِ،وَحْدَةُ الشَّرْطِ،وَحْدَةُ الْجُزْءِ وَالْكُلِّ وَحْدَةُ الْإِضَافَةِ وَقَدْ اِجْتَمَعَتْ فِيْ هٰذَيْنِ الْبَيْتَيْنِ

بیت در تناقض ہشت وحدۃ شرط داں — وحدۃ موضوع ومحمول ومکاں

وحدۃ شرط و اضافت جز وکل — قوۃ وفعل است درآخر زماں

فَاِذَا اخْتَلَفَتَا فِيْهَا لَمْ تَتَنَاقَضَا نَحْوُ زَيْدٌ قَائِمٌ وَ عَمْرٌو لَيْسَ بِقَائِمٍ وَزَيْدٌ قَاعِدٌ وَزَيْدٌ لَيْسَ بِقَائِمٍ وَزَيْدٌ مَوْجُوْدٌ اَیْ فِی الدَّارِ وَزَيْدٌ لَيْسَ بِمَوْجُوْدٍ اَیْ فِی السُّوْقِ وَزَيْدٌ نَائِمٌ اَیْ فِی اللَّيْلِ وَزَيْدٌ لَيْسَ بِنَائِمٍ اَیْ فِی النَّهَارِ وَزَيْدٌ مُتَحَرِّكُ الْاَصَابِعِ اَیْ بِشَرْطِ كَوْنِهٖ كَاتِبًا وَزَيْدٌ لَيْسَ بِمُتَحَرِّكِ الْاَصَابِعِ اَیْ بِشَرْطِ كَوْنِهٖ غَيْرِ كَاتِبٍ

وَالْخَمْرُ فِي الدَّنِّ مُسْكِرٌ اَيْ بِالْقُوَّةِ وَالْخَمْرُ لَيْسَ بِمُسْكِرٍ فِي الدَّنِّ اَيْ بِالْفِعْلِ وَالزَّنْجِي اَسْوَدُ اَيْ كُلُّهُ وَالزَّنْجِيُ لَيْسَ بِاَسْوَدَ اَيْ جُزْئُهُ اَعْنِي اَسْنَانَهُ وَزَيْدٌ اَبٌ اَيْ لِبَكْرٍ وَزَيْدٌ لَيْسَ بِاَبٍ اَيْ لِخَالِدٍ وَبَعْضُهُمْ اكْتَفَوْا بِوَحْدَتَيْنِ اَيْ وَحْدَةِ الْمَوْضُوْعِ وَالْمَحْمُوْلِ لِاِنْدِرَاجِ الْبَوَاقِيْ فِيْهِمَا وَبَعْضُهُمْ قَنَعُوْا بِوَحْدَةِ النِّسْبَةِ فَقَطْ لِاَنَّ وَحْدَتَهَا مُسْتَلْزِمَةٌ لِجَمِيْعِ الْوَحْدَاتِ۔

ترجمہ: تناقض وہ دو قضیوں کا ایجاب وسلب میں اس طرح مختلف ہونا ہے کہ اس اختلاف کی ذات کی وجہ سے ان دونوں میں سے ایک کا صدق دوسرے کے کذب کا تقاضا کرے یا اسکے برعکس (یعنی یا ایک کا کذب دوسرے کے صدق کا تقاضا کرے) جیسے ہمارا قول زید قائم اور زید لیس بقائم دو قضیہ مخصوصہ کے درمیان تناقض کے متحقق ہونے کیلئے وحدات ثمانیہ کی شرط لگائی گئی ہے پس (تناقض) ان کے بغیر متحقق نہیں ہوتا اور وہ (وحدات ثمانیہ) (۱) وحدت موضوع، (۲) وحدت مہمول، (۳) وحدت مکان، (۴) وحدت زمان، (۵) وحدت قوۃ وفعل، (۶) وحدت شرط، (۷) وحدت جزء کل، (۸) وحدت اضافت ہیں اور یہ جمع ہیں ان دو شعروں میں۔

در تناقض ہشت وحدت شرط داں — وحدت موضوع ومہمول ومکاں
وحدت شرط واضافت جز وکل — قوۃ وفعل است در آخر زماں

پس جب دونوں قضیے (ان مذکور واحدات میں) مختلف ہوں تو ان میں تو تناقض نہیں ہوگا جیسے زید قائم وعمرو لیس بقائم (زید کھڑا ہے اور عمرو نہیں کھڑا ہے) وزید قاعد وزید لیس بقائم (زید بیٹھا ہے اور زید کھڑا نہیں ہے) وزید موجود ای فی الدار وزید لیس بموجود ای فی السوق (زید گھر میں موجود ہے اور زید بازار میں موجود نہیں ہے) وزید نائم ای فی اللیل وزید لیس بنائم ای فی النہار (زید رات کو سونے والا ہے اور زید دن کو سونے والا نہیں) وزید متحرك الاصابع ای بشرط کونہ کاتبا وزید لیس بمتحرك الاصابع ای بشرط کونہ غیر کاتب (زید کی انگلیاں ہلتی ہیں جبکہ وہ لکھتا ہے اور زید کی انگلیاں نہیں ہلتی جبکہ وہ نہیں لکھتا) والخمر فی

الدن مسکر ای بالقوۃ والخمر لیس بمسکر فی الدن ای بالفعل (مٹکے میں موجودہ شراب نشہ آور ہے یعنی بالقوۃ اور مٹکے میں موجود شراب نشہ آور نہیں یعنی بالفعل) والزنجی اسود ای کلہ والزنجی لیس باسود ای جزئوہ اعنی اسنانہ (حبشی کالا ہے یعنی سارے کا سارا اور حبشی کالا نہیں یعنی اس کا جزء بھی اس کے دانت) وزید اب ای لبکر وزید لیس باب ای لخالد (زید بکر کا باپ ہے اور زید خالد کا باپ نہیں) اور بعض لوگوں نے دو وحدتوں پر اکتفا کیا ہے یعنی وحدت موضوع اور (وحدت) محمول پر کیونکہ باقی (شرطیں) ان دونوں میں داخل ہیں اور بعض منطقیوں نے صرف وحدت نسبت پر قناعت کیا ہے اس لئے کہ وحدت نسبت تمام وحدتوں کو شامل ہے۔

تشریح

یہاں سے مصنف قضایا کے احکام میں سے ایک حکم تناقض کو بیان فرما رہے ہیں۔

تناقض کی تعریف: دو قضیوں کا ایجاب اور سلب کے اعتبار سے اس طرح مختلف ہونا کہ یہ اختلاف بالذات ایک قضیے کے صدق اور دوسرے کے کذب کا تقاضا کرے، ایسے دو قضیوں کو متناقضین کہتے ہیں اور ہر قضیہ دوسرے کی نقیض کہلاتا ہے۔

سوال: مصنفؒ نے اختلاف القضیتین کہا اختلاف الشیئین کیوں نہیں کہا حالانکہ اختلاف الشیئین، اختلاف المفردین اور اختلاف القضیتین دونوں کو شامل ہے۔

جواب: اسکی دو وجہیں ہیں "ایک وجہ یہ ہے کہ مصنفؒ کے نزدیک اختلاف المفردین تناقض ہی نہیں" دوسری وجہ چونکہ مقصود اور قیاسات میں منتفع یہ تناقضِ قضایا ہے اس لئے مصنفؒ نے اختلاف القضیتین کہا۔

بالایجاب والسلب: یہ پہلا فصل ہے اس سے وہ اختلاف نکل گیا جو دو قضیوں کے درمیان ہوتا ہے لیکن ایجاب اور سلب کے اعتبار سے نہیں بلکہ عنادیہ، اتفاقیہ وغیرہ کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

یقتضی: یہ دوسرا فصل ہے اس سے وہ اختلاف نکل گیا جو دو قضیوں کے درمیان

ہو اور ایجاب اور سلب کے اعتبار سے بھی ہو لیکن یہ اختلاف ایک کے صدق اور دوسرے کے کذب کا تقاضا نہ کرتا ہو جیسے زید ساکن اور زید لیس بمتحرک.

لذاته : ایک اور فصل ہے اس سے وہ اختلاف نکل گیا جو دو قضیوں کے درمیان بھی ہو اور ایجاب اور سلب کے اعتبار سے بھی ہو اور یہ اختلاف ایک کے صدق اور دوسرے کے کذب کا تقاضا بھی کرتا ہو لیکن بذاتہ نہیں بلکہ بالواسطہ تقاضا کرتا ہو جیسے زید انسان اور زید لیس بناطق اب یہاں پر دو قضیوں کے درمیان ایجاب وسلب کے اعتبار سے اختلاف ہے اور یہ اختلاف ایک کے صدق اور دوسرے کے کذب کا تقاضا کرتا ہے لیکن بلاواسطہ نہیں بلکہ بالواسطہ ہے اور وہ واسطہ یہ ہے کہ ہمیں یا تو انسان کو ناطق کے معنی میں کرنا پڑے گا یا ناطق کو انسان کے معنی میں، تب ان پر تناقض کی تعریف صادق آئے گی۔

وشرط لتحقق التناقض: یہاں سے مصنفؒ دو قضیہ مخصوصہ میں تناقض کے متحقق ہونے کیلئے شرائط کو بیان کر رہے ہیں، اگر ان میں سے کوئی ایک شرط بھی نہ پائی گئی تو تناقض متحقق نہ ہوگا۔

دو قضیہ مخصوصہ میں تناقض متحقق ہونے کیلئے آٹھ شرطیں ہیں جن کو وحدات ثمانیہ کہتے ہیں یعنی مذکورہ ذیل آٹھ چیزوں میں دونوں قضیوں کا متحد ہونا ضروری ہے۔ اور وہ وحدات ثمانیہ اس شعر میں مذکور ہیں:

در تناقض ہشت وحدت شرط داں — وحدتِ موضوع و محمول ومکان

وحدتِ شرط واضافت جز و کل — قوۃ وفعل است در آخر زمان

جن کی تفصیل یہ ہے:

نمبر۱: **وحدتِ موضوع**: دونوں قضیوں کا موضوع میں متحد ہونا۔ یعنی قضیہ موجبہ میں محمول کو جس موضوع کیلئے ثابت کیا گیا ہے قضیہ سالبہ میں محمول کی بعینہ اسی موضوع سے نفی کی گئی ہو۔ مثال مطابقی زید قائم زید لیس بقائم ان میں تناقض ہے اور اگر موضوع ایک نہ ہو تو تناقض نہیں

ہوگا۔ اتفاقی مثال جیسے زید کھڑا ہے۔ زید نہیں کھڑا ہے۔ احترازی مثال جیسے زید کھڑا ہے۔ عمر نہیں کھڑا ہے۔

نمبر۲: **وحدت محمول**: دونوں قضیوں کا محمول میں متحد ہونا۔ یعنی قضیہ موجبہ میں جس محمول کو موضوع کے لئے ثابت کیا گیا ہے قضیہ سالبہ میں اسی محمول کو موضوع سے نفی کیا گیا ہے۔ اتفاقی مثال جیسے زید بیٹھا ہے زید نہیں بیٹھا ہے۔ احترازی مثال جیسے زید بیٹھا ہے زید سویا ہوا نہیں ہے۔

نمبر۳: **وحدتِ مکان**: دونوں قضیوں کا مکان میں متحد ہونا۔ یعنی قضیہ موجبہ میں محمول کو موضوع کیلئے جس مکان میں ثابت کیا گیا ہے قضیہ سالبہ میں محمول کو موضوع سے بعینہ اسی مکان میں نفی کیا گیا ہو۔ اتفاقی مثال جیسے زید مسجد میں سویا ہوا ہے زید مسجد میں سویا ہوا نہیں۔ احترازی مثال جیسے زید مسجد میں سویا ہوا ہے، زید گھر میں سویا ہوا نہیں ہے۔

نمبر۴: **وحدت زمان**: دونوں قضیوں کا زمان میں متحد ہونا۔ یعنی قضیہ موجبہ میں محمول کا ثبوت موضوع کیلئے جس زمانہ میں ہو قضیہ سالبہ میں بھی محمول کا سلب موضوع کیلئے اسی زمانے میں ہو۔ اتفاقی مثال جیسے زید صبح سویا، زید صبح نہیں سویا۔ احترازی مثال جیسے زید صبح سویا، زید شام کو نہیں سویا۔

نمبر۵: **وحدت شرط**: دونوں قضیوں کا شرط میں متحد ہونا۔ یعنی قضیہ موجبہ میں ثبوت المحمول للموضوع کی جو شرط ہے قضیہ سالبہ میں سلب المحمول عن الموضوع کی بعینہ وہی شرط ہو۔ اتفاقی مثال جیسے اگر تو میرے پاس آئے گا تو میں تیرا اکرام کروں گا۔ اگر تو میرے پاس آئے گا تو میں تیرا اکرام نہیں کروں گا۔ احترازی مثال جیسے اگر تو میرے پاس آئے گا تو میں تیرا اکرام کروں گا اگر تو میرے پاس نہیں آئے گا تو میں تیرا اکرام نہیں کروں گا۔

نمبر۶: **وحدت اضافت**: دونوں قضیوں کا اضافت میں متحد ہونا۔ یعنی قضیہ موجبہ میں محمول کی جس چیز کی طرف نسبت کی گئی ہے قضیہ سالبہ میں بھی محمول کو بعینہ اسی چیز کی طرف منسوب کیا گیا ہو۔ اتفاقی مثال: جیسے زید عمر کا باپ ہے، زید عمر کا باپ نہیں۔ احترازی مثال: جیسے زید عمر کا باپ ہے، زید بکر کا باپ نہیں۔

نمبر ۷: دونوں قضیوں کا قوت وفعل میں متحد ہونا۔ اتفاقی مثال جیسے زید لکھنے والا ہے زید لکھنے والا نہیں ہے، (مراد دونوں قضیوں میں بالفعل ہے) احترازی مثال جیسے زید لکھنے والا ہے زید لکھنے والا نہیں (مراد ایک قضیہ میں بالقوۃ ہے اور دوسرے قضیہ میں بالفعل ہے) اور دونوں قضیوں کا قوت وفعل میں متحد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر ایک قضیہ میں محمول کو موضوع کیلئے بالقوۃ ثابت کیا گیا ہو تو دوسرے قضیہ میں بھی محمول کو موضوع سے بالقوۃ نفی کیا گیا ہو اور اگر ایک قضیہ میں محمول کو موضوع کیلئے بالفعل ثابت کیا گیا ہو تو دوسرے قضیہ میں بھی محمول کو موضوع سے بالفعل نفی کیا گیا ہو۔

نمبر ۸: دونوں قضیوں کا جزء وکل میں متحد ہونا۔ اتفاقی مثال جیسے حبشی کالا ہے (کل کے اعتبار سے) حبشی کالا نہیں ہے (کل کے اعتبار سے) احترازی مثال جیسے حبشی کالا ہے (یعنی دانت کے علاوہ) حبشی کالا نہیں (یعنی اس کے دانت)۔

دونوں قضیوں کا کل وجزء میں متحد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر ایک قضیہ میں محمول کو موضوع کے کل کیلئے ثابت کیا گیا ہو تو دوسرے قضیہ میں بھی محمول کو موضوع کے کل سے نفی کیا گیا ہو اور اگر ایک قضیہ میں محمول کو موضوع کے جس جزء کیلئے ثابت کیا گیا ہو تو دوسرے قضیہ میں بھی محمول کو موضوع کے اسی جزء سے نفی کیا گیا ہو۔

وبعضهم اکتفوا: ہم نے مشہور قول یہ ذکر کیا کہ دو قضیہ مخصوصہ میں تناقض متحقق ہونے کیلئے وحداتِ ثمانیہ شرط ہیں، لیکن بعض منطقیوں نے کہا ہے کہ دو قضیہ مخصوصہ میں تناقض متحقق ہونے کیلئے دو وحدتیں شرط ہیں وحدت موضوع اور وحدت محمول کیونکہ باقی تمام وحدتیں ان کے اندر جمع ہیں چنانچہ وحدت شرط اور وحدت جز وکل وحدت موضوع میں داخل ہیں کیونکہ ان کے مختلف ہونے سے موضوع مختلف ہو جاتا ہے اور باقی وحدات اربعہ وحدت محمول میں داخل ہیں کیوں کہ ان میں اختلاف سے محمول مختلف ہو جاتا ہے۔

وبعضهم قنعوا: فارابی کا مذہب یہ ہے کہ دو قضیہ مخصوصہ میں تناقض متحقق ہونے کیلئے وحدتِ نسبت واضافت ہی کافی ہے کیونکہ وحدتِ نسبت باقی تمام وحدات کو مستلزم ہے کیونکہ جب

نسبت میں اختلاف ہوگا تو لامحالہ تمام وحدات میں اختلاف ہوگا۔

فصل: لا بُدَّ فِی التَّنَاقُضِ فِی الْمَحْصُوْرَتَیْنِ مِنْ کَوْنِ الْقَضِیَّتَیْنِ مُخْتَلِفَتَیْنِ فِی الْکَمِّ اَعْنِی الْکُلِّیَّۃَ وَالْجُزْئِیَّۃَ فَاِذَا کَانَ اِحْدٰھُمَا کُلِّیَّۃً تَکُوْنُ الْاُخْرٰی جُزْئِیَّۃً لِاَنَّ الْکُلِّیَّتَیْنِ قَدْ تَکْذِبَانِ کَمَا تَقُوْلُ کُلُّ حَیْوَانٍ اِنْسَانٌ وَلَا شَیْءَ مِنَ الْحَیْوَانِ بِاِنْسَانٍ وَالْجُزْئِیَّتَیْنِ قَدْ تَصْدُقَانِ کَقَوْلِکَ بَعْضُ الْحَیْوَانِ اِنْسَانٌ وَبَعْضُ الْحَیْوَانِ لَیْسَ بِاِنْسَانٍ وَیَکُوْنُ ذَالِکَ فِی کُلِّ مَادَّۃٍ یَکُوْنُ الْمَوْضُوْعُ اَعَمَّ فِیْھَا۔

ترجمہ: اور دو قضیہ محصورہ میں تناقض متحقق ہونے کیلئے ضروری ہے کہ دونوں قضیے کم میں مختلف ہوں یعنی کلیت اور جزئیت میں پس اگر ان دونوں میں سے ایک کلیہ ہو تو دوسرا جزئیہ ہو اس لئے کہ دونوں کلیے کبھی جھوٹے ہوتے ہیں جیسا کہ تو کہے کل حیوان انسان ولا شئ من الحیوان بانسان اور دونوں جزئیے کبھی سچے ہوتے ہیں جیسا کہ تیرا قول بعض الحیوان انسان وبعض الحیوان لیس بانسان اور یہ (کلیتین کا جھوٹا ہونا اور جزئیتین کا سچا ہونا) ہر اس مادے میں ہوتا ہے جس میں موضوع (محمول سے) اعم ہو۔

تشریح

یہاں سے مصنف دو قضیہ محصورہ میں تناقض کے تحقق کیلئے ایک اور شرط بیان کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ دو قضیہ محصورہ میں تناقض متحقق ہونے کیلئے وحدات ثمانیہ کے ساتھ ایک نویں شرط بھی ہے، وہ یہ کہ دونوں قضیے کم یعنی کلیت اور جزئیت میں مختلف ہوں یعنی ایک کلیہ ہو اور دوسرا جزئیہ ہو۔

لانّ الخ سے اس اضافی شرط "اِختلاف فی الکم" کی وجہ بیان کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ اختلاف فی الکم اس لئے ضروری ہے کہ اگر دونوں قضیے کلیہ ہوں تو کبھی جھوٹے ہوتے ہیں جیسے کل حیوان انسان ولا شئ من الحیوان بانسان اور اگر دونوں جزئیہ ہوں تو کبھی دونوں سچے ہوتے ہیں جیسے بعض الحیوان انسان وبعض الحیوان لیس بانسان۔

ویکون ذلك: اور کلیتین کا جھوٹا ہونا اور جزئیتین کا سچا ہونا ہر اس مادے میں ہوتا ہے جس

میں موضوع محمول سے اعم ہو جیسے کل حیوان انسان لا شئ من الحیوان انسان اور بعض الحیوان انسان بعض الحیوان لیس بانسان اور اگر دونوں (موضوع محمول) مساوی ہوں تو پھر دونوں جھوٹے یا دونوں سچے نہیں ہوتے جیسے کل ناطق انسان لا شئ من الناطق بانسان اور بعض الانسان ناطق بعض الانسان لیس بناطق۔ اسی طرح اگر موضوع اخص ہو تو بھی دونوں جھوٹے یا دونوں سچے نہ ہوں گے جیسے کل انسان حیوان لا شئ من الانسان بحیوان یا بعض الانسان حیوان اور بعض الانسان لیس بحیوان لیکن چونکہ منطق کے قوانین کلی ہوتے ہیں اور کلیتین یا جزئیتین کے بعض مواد میں تناقض متحقق نہیں ہوتا اس لئے اختلاف فی الکم کی شرط لگائی گئی ہے۔

قوله : وَلا بُدَّ فِي تَنَاقُضِ الْقَضَايَا الْمُوَجَّهَةِ مِنَ الْإِخْتِلَافِ فِي الْجِهَةِ فَنَقِيضُ الضَّرُورِيَّةِ الْمُطْلَقَةِ الْمُمْكِنَةُ الْعَامَّةُ وَنَقِيضُ الدَّائِمَةِ الْمُطْلَقَةِ الْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ وَنَقِيضُ الْمَشْرُوطَةِ الْعَامَّةِ الْحِينِيَّةُ الْمُمْكِنَةُ وَنَقِيضُ الْعُرْفِيَّةِ الْعَامَةِ الْحِينِيَةُ الْمُطْلَقَةُ وَهٰذَا فِي الْبَسَائِطِ الْمُوَجَّهَةِ وَنَقَائِضُ الْمُرَكَّبَاتِ مِنْهَا مَفْهُومٌ مُرَدَّدٌ بَيْنَ نَقِيضَیْ بَسَائِطِهَا وَالتَّفْصِيلُ يُطْلَبُ مِنْ مُطَوَّلَاتِ الْفَنِّ.

ترجمه : دو قضیہ موجہ میں تناقض متحقق ہونے کیلئے ضروری ہے کہ (دونوں قضیے) جہت میں مختلف ہوں پس ضروریہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ عامہ ہے اور دائمہ مطلقہ کی نقیض مطلقہ عامہ ہے اور مشروطہ عامہ کی نقیض حینیہ ممکنہ ہے اور عرفیہ عامہ کی نقیض حینیہ مطلقہ ہے اور یہ (اصول) بسائط موجہ کی نقیض میں ہے اور موجہات میں سے مرکبات کی نقائض تو وہ مفہوم ہے جو ان کے بسائط کی نقیضوں کے درمیان مردد ہو اور تفصیل فن منطق کی بڑی کتابوں سے تلاش کی جائے۔

تشریح

دو قضیہ موجہ میں تناقض کے متحقق ہونے کیلئے وحدات ثمانیہ اور اختلاف فی الکم کے ساتھ ایک دسویں شرط یہ بھی ہے کہ دونوں قضیے جہت میں مختلف ہوں، یہ اختلاف فی الجہت کی شرط اس لیے لگائی گئی ہے کہ کبھی دونوں ضروریے مادۂ امکان میں جھوٹے ہوتے ہیں جیسے کل انسان کاتب

بالضرورة ولا شئ فی الانسان بکاتب بالضرورۃ اور کبھی دونوں ممکنے مادۂ امکان میں سچے ہوتے ہیں جیسے کل انسان کاتب بالامکان ولیس کل انسان کاتب بالامکان۔

پس ضروریہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ عامہ ہے جیسے کل انسان حیوان بالضرورۃ کی نقیض بعض الانسان لیس بحیوان بالامکان العام ہے اور دائمہ مطلقہ کی نقیض مطلقہ عامہ ہے جیسے کل انسان حیوان بالدوام کی نقیض بعض الانسان لیس بحیوان بالفعل ہے اور مشروطہ عامہ کی نقیض حینیہ ممکنہ ہے جیسے کل کاتب متحرك الاصابع بالضرورۃ ما دام کاتبا کی نقیض بعض الکاتب لیس بمتحرك الاصابع حین ھو کاتب بالامکان ہے الحینی اور عرفیہ عامہ کی نقیض حینیہ مطلقہ ہے جیسے کل کاتب متحرك الاصابع بالدوام مادام کاتبا کی نقیض بعض الکاتب لیس بمتحرك الاصابع حین ھو کاتب بالفعل ہے، یہ موجہات بسائط کی نقیضوں کا بیان تھا۔

فائدہ: حینیہ ممکنہ: وہ قضیہ موجہ بسیطہ ہے جس میں جانب مخالف سے ضرورۃ وصفی کے رفع کا حکم لگایا گیا ہو۔ جیسے کل من لہٗ ذات الجنب یسعل بالامکان الحینی۔

حینیہ مطلقہ: وہ قضیہ موجہ بسیطہ ہے جس میں نسبت کے بالفعل متحقق ہونے کا حکم لگایا گیا ہو وصف موضوع کے بعض اوقات میں۔ جیسے **کل من لہٗ ذات الجنب یسعل بالفعل فی بعض اوقات کونہ مجنوبا۔**

مرکبہ موجہہ کی نقیض: اور موجہات میں سے مرکبہ کی نقیض وہ مفہوم ہے جو مرکبہ کے بسائط کی نقیضوں کے درمیان مردد ہو یعنی مرکبہ کی نقیض نکالنے کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے مرکبہ کی تحلیل کریں اس سے آپ کو دو بسائط حاصل ہوں گے اب آپ ان دونوں بسائط کی الگ الگ نقیضیں لیں پھر ان دونوں نقیضوں کے درمیان حرف تردید (اما اور او) لا کر ان کو ملا لیں تو اس سے علی سبیل منع الخلو ایک قضیہ منفصلہ حاصل ہو گا یہی اس مرکبہ کی نقیض ہے جیسے مشروطہ خاصہ کل کاتب متحرك الاصابع بالضرورۃ ما دام کاتبا لا دائما ہے ہم نے اس کی تحلیل کی تو کل کاتب متحرك الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا مشروطہ

عامہ اور لا شئ من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل مطلقہ عامہ حاصل ہوئے پھر الگ الگ ان کی نقیضیں نکالیں جو یہ ہیں (مشروطہ عامہ کی نقیض بعض الکاتب لیس بمتحرک الاصابع بالامکان الحینی ہے اور مطلقہ عامہ کی نقیض بعض الکاتب متحرک الاصابع بالدوام ہے اب ہم نے حرف تردید لا کر ان کو ملا دیا تو اما بعض الکاتب لیس بمتحرک الاصابع بالامکان الحینی او بعض الکاتب متحرک الاصابع بالدوام ایک قضیہ منفصلہ مانعۃ الخلو حاصل ہوا اور یہی اس مرکبہ کی نقیض ہے۔

تنبیہ: لیکن یہ یاد رکھیں کہ یہ طریقہ مرکبہ کلیہ کی نقیض نکالنے کا ہے، مرکبہ جزئیہ کی نقیض نکالنے کیلئے یہ طریقہ استعمال نہیں ہوسکتا۔ مرکبہ جزئیہ کی نقیض نکالنے کا طریقہ یہ ہے کہ جزئیہ میں تردید کی نسبت موضوع کے ہر ہر فرد کی طرف کی جائے گی۔ مرکبہ جزئیہ کا موضوع لے کر اس پر موجبہ کلیہ کا سور داخل کریں اور پھر مرکبہ جزئیہ کے دونوں محمولوں کی نقیضوں کے درمیان حرف تردید لائیں، اس طرح تردید کی نسبت موضوع کے ہر ہر فرد کی طرف ہو جائے گی اور اس سے قضیہ حملیہ مردّدۃ المحمول حاصل ہوگا جو کہ مرکبہ جزئیہ کی نقیض ہوگا۔

تفصیل: اس اجمال کی یہ ہے کہ مثال کے طور پر بعض الحیوان انسان بالفعل لا دائماً یعنی بعض الحیوان لیس بانسان بالفعل یہ مرکبہ جزئیہ وجودیہ لا دائمہ ہے، اس کی نقیض معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ آپ اس کی تحلیل کریں تو دو مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ حاصل ہوں گے یعنی بعض الحیوان انسان بالفعل اور بعض الحیوان لیس بانسان بالفعل، اب آپ ان کی نقیضیں نکالیں تو دو دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ حاصل ہوں گے جو کہ کم اور کیف دونوں لحاظ سے اصل قضیہ کے مخالف ہوں گے۔ یعنی لا شئ من الحیوان بانسان دائماً اور کل حیوان انسان دائماً، اب ان کی نقیضوں کو ملا کر درمیان میں حرف تردید لا کر قضیہ منفصلہ مانعۃ الخلو منعقد نہیں کریں گے بلکہ ان کے موضوع (جو کہ مشترک ہے) سے پہلے لفظ کل لائیں گے (کیونکہ مرکبہ جزئیہ کی نقیض مرکبہ کلیہ ہوتی ہے) اور ان کے محمولوں کے درمیان حرف تردید لائیں گے تو اس سے ایک قضیہ حملیہ مرددۃ المحمول حاصل ہوگا جو

کہ اس اصل قضیے کی نقیض بنے گا اور وہ کل حیوان اما انسان دائما او لیس بانسان دائماً ہے۔ اس وقت اصل قضیہ کاذب اور اس کی نقیض صادق ہے۔

فصل: وَيُشْتَرَطُ فِي اَخْذِ نَقَائِضِ الشَّرْطِيَّاتِ الْاِتِّفَاقُ فِي الْجِنْسِ وَالنَّوْعِ وَالْمُخَالَفَةُ فِي الْكَيْفِ فَنَقِيْضُ الْمُتَّصِلَةِ اللُّزُوْمِيَّةِ الْمُوْجِبَةِ سَالِبَةٌ مُتَّصِلَةٌ لُزُوْمِيَّةٌ وفَنَقِيْضُ الْمُنْفَصِلَةِ الْعِنَادِيَةِ الْمُوْجِبَةِ سَالِبَةٌ مُنْفَصِلَةٌ عِنَادِيَةٌ وَهٰكَذَا فَاِذَا قُلْتَ دَائِمًا كُلَّمَا كَانَ ا بْ فَجْ دْ كَانَ نَقِيْضُهٗ لَيْسَ كُلَّمَا كَانَ ا بْ فَجْ دْ وَاِذَا قُلْتَ دَائِمًا اِمَّا اَنْ يَكُوْنَ هٰذَا الْعَدَدُ زَوْجًا اَوْ فَرْدًا فَنَقِيْضُهٗ لَيْسَ دَائِمًا اِمَّا اَنْ يَكُوْنَ هٰذَا الْعَدَدُ زَوْجًا اَوْ فَرْدًا.

ترجمہ: اور شرطیات کی نقائض نکالنے میں دونوں قضیوں کا جنس اور نوع میں متفق ہونے اور کیف میں مختلف ہونے کی شرط لگائی گئی ہے پس متصلہ لزومیہ موجبہ کی نقیض سالبہ متصلہ لزومیہ ہے اور منفصلہ عنادیہ موجبہ کی نقیض سالبہ منفصلہ عنادیہ ہے اور اسی طرح دوسری مثالیں ہیں پس جب کہے کلما کان اب فج د تو اس کی نقیض لیس کلما کان اب فج د ہے اور جب کہے دائما اما ان یکون ھذالعدد زوجا او فردا پس اس کی نقیض لیس دائما اما ان یکون ھذالعدد زوجا او فردا ہے۔

تشریح

دو قضیہ شرطیہ میں تناقض متحقق ہونے کیلئے یہ شرط بھی لگائی گئی ہے کہ وہ دونوں قضیے جنس اور نوع میں متفق ہوں اور کیف میں مختلف ہوں جنس میں متحد ہونے سے مراد متصلہ اور منفصلہ میں متحد ہونا ہے یعنی دونوں متصلہ ہوں یا دونوں منفصلہ ہوں اور اتحاد فی النوع سے مراد یہ ہے کہ دونوں لزومیہ ہوں یا دونوں عنادیہ ہوں یا دونوں اتفاقیہ ہوں اور اختلاف فی الکیف سے مراد یہ ہے کہ ایک موجبہ ہو اور دوسرا سالبہ ہو لہٰذا اس شرط کی بناء پر متصلہ لزومیہ موجبہ کی نقیض سالبہ متصلہ لزومیہ آتی ہے جیسے کلما کان الشمس طالعة فالنہار موجود کی نقیض لیس کلما کانت

الشمس طالعة فالنهار موجود ہے اور منفصلہ عنادیہ موجبہ کی نقیض سالبہ منفصلہ عنادیہ آتی ہے جیسے دائما اما ان یکون ھذالعدد زوجا اوفردا کی نقیض لیس دائما اما ان یکون ھذالعدد زوجا اوفردا آئے گی۔

فصل: اَلعَکسُ الْمُستَوِیُّ وَیُقَالُ لَهٗ اَلعَکسُ الْمُستَقِیمُ اَیضًا وَھُوَ عِبَارَۃٌ عَن جَعلِ الْجُزءِ الْاَوَّلِ مِنَ الْقَضِیَّۃِ ثَانِیًا وَالْجُزءِ الثَّانِی اَوَّلاً مَعَ بَقَاءِ الصِّدقِ وَالْکَیفِ فَالسَّالِبَۃُ الْکُلِّیَّۃُ تَنعَکِسُ کَنَفسِھَا کَقَولِکَ لاَ شَیءَ مِنَ الْاِنسَانِ بِحَجَرٍ یَنعَکِسُ اِلٰی قَولِکَ لاَ شَیءَ مِنَ الْحَجَرِ بِاِنسَانٍ بِدَلِیلِ الْخُلفِ تَقرِیرُہٗ اَنَّهٗ لَو لَم یَصدُقْ لا شَیءَ مِنَ الْحَجَرِ بِاِنسَانٍ عِندَ صِدقِ قَولِنَا لاَ شَیءَ مِنَ الْاِنسَانِ بِحَجَرٍ لَصَدَقَ نَقِیضُہٗ اَعنِی قَولَنَا بَعضُ الْحَجَرِ اِنسَانٌ فَضُمُّہٗ مَعَ الْاَصلِ وَنَقُولُ بَعضُ الْحَجَرِ اِنسَانٌ وَلا شَیءَ مِنَ الْاِنسَانِ بِحَجَرٍ یُنتِجُ بَعضُ الْحَجَرِ لَیسَ بِحَجَرٍ فَیَلزَمُ سَلبُ الشَّیءِ عَن نَفسِهٖ وَذَالِکَ مُحَالٌ وَالسَّالِبَۃُ الْجُزئِیَّۃُ لا تَنعَکِسُ لُزُومًا لِجَوَازِ عُمُومِ الْمَوضُوعِ فِی الْحَملِیَّۃِ وَالْمُقَدَّمِ فِی الشَّرطِیَّۃِ مَثَلاً یَصدُقُ بَعضُ الْحَیَوانِ لَیسَ بِاِنسَانٍ وَلَیسَ یَصدُقُ بَعضُ الْاِنسَانِ لَیسَ بِحَیَوانٍ.

ترجمہ: عکس مستوی اسکو عکس مستقیم بھی کہا جاتا ہے اور وہ نام ہے قضیہ کے جزء اول کو جزء ثانی اور جزء ثانی کو جزء اول بنانے کا صدق اور کیف کو اپنی حالت پر باقی رکھتے ہوئے پس سالبہ کلیہ منعکس ہوتا ہے اپنی طرح (یعنی سالبہ کلیہ) جیسے تیرا قول لا شئ من الانسان بحجر منعکس ہوتا ہے تیرے قول لا شئ من الحجر بانسان کی طرف دلیل خلف کے ساتھ جس کی تقریر یہ ہے کہ اگر **لا شئ من الحجر بانسان** صادق نہیں ہمارے قول لا شئ من الانسان بحجر کے صادق آنے کے وقت تو (پھر) سچی ہوگی اس کی نقیض یعنی ہمارا قول **بعض الحجر انسان** پھر ہم ملائیں گے اس نقیض کو اصل قضیے کے ساتھ اور (یوں) کہیں گے بعض الحجر انسان ولا شئ من الانسان بحجر جو نتیجہ دے گا **بعض الحجر لیس بحجر** کا

پس لازم آئے گا سلب الشئ عن نفسہ اور یہ محال ہے اور سالبہ جزئیہ منعکس نہیں ہوتا لازمی طور پر اس لیے کہ جائز ہے کہ حملیہ میں موضوع اور شرطیہ میں مقدم اعم ہو مثلاً بعض الحیوان لیس بانسان سچا ہے اور بعض الانسان لیس بحیوان سچا نہیں ہے۔

تشریح

مصنفؒ تناقض کی تعریف واحکام سے فارغ ہو جانے کے بعد اب عکس مستوی کی بحث شروع فرما رہے ہیں۔

عکس مستوی کی تعریف: کسی قضیے کا عکس مستوی یہ ہے کہ اس کے جزءاول کو جزء ثانی اور جزء ثانی کو جزء اول بنا دیا جائے اصل قضیے کے کیف اور صدق کو باقی رکھتے ہوئے، کیف کو باقی رکھنے کا مطلب یہ ہے کہ اگر اصل قضیہ موجبہ ہو تو اس کا عکس بھی موجبہ آئے گا اور اگر اصل قضیہ سالبہ ہو تو اس کا عکس بھی سالبہ آئے گا اور صدق کو باقی رکھنے کا مطلب یہ ہے کہ اگر اصل قضیہ سچا ہو تو اسکا عکس بھی سچا آئے گا، عکس مستوی کا دوسرا نام عکس مستقیم ہے۔

فالسالبة الكلية: یہاں سے مصنفؒ محصورات اربعہ کا عکس مستوی بیان فرما رہے ہیں۔

پہلا دعویٰ: سالبہ کلیہ کا عکس مستوی سالبہ کلیہ ہی آتا ہے جیسے لا شئ من الانسان بحجر کا عکس مستوی لا شئ من الحجر بانسان آتا ہے ہم اس دعوی کو دلیلِ خلف سے ثابت کرتے ہیں۔

دلیل خلف کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ اس عکس مستوی کو تسلیم نہیں کرتے تو لامحالہ آپ کو اس کی نقیض ماننی پڑے گی ورنہ ارتفاع نقیضین کی خرابی لازم آئے گی پھر اس نقیض کو ہم اصل قضیہ کے ساتھ ملا کر شکل اول ترتیب دیں گے اس سے جو نتیجہ حاصل ہوگا وہ سلب الشئ عن نفسہ پر مشتمل ہوگا اور سلب الشئ عن نفسہ محال ہے اور اس محال کے منشاء میں تین احتمال ہونگے نمبر ۱۔ اصل قضیہ نمبر ۲۔ شکل اول نمبر ۳۔ نقیض۔ اصل قضیہ اس کا منشاء نہیں بن سکتا کیونکہ وہ مفروض الصدق ہے اور

شکل اول بھی اس کا منشاء نہیں بن سکتی کیونکہ وہ بدیہی الانتاج ہے اور اپنی تمام شرائط کو جامع ہے لہٰذا اس محال کا منشاء یہی نقیض ہے اور اصول ہے کہ مستلزمِ محال خود بھی محال ہوتا ہے لہٰذا جب یہ سلب الشئ عن نفسہ باطل ہے تو یہ نقیض بھی باطل ہوئی تو جب یہ نقیض باطل ہوئی تو وہ عکس مستوی صادق ہوگا جیسے لا شئ من الانسان بحجر صادق ہے اب ہمارا دعوی یہ ہے کہ اس کا عکس مستوی **لا شئ من الحجر بانسان** ہے اور اگر آپ اس عکس کو تسلیم نہیں کرتے تو پھر اس کی نقیض بعض الحجر انسان ماننی پڑے گی پھر ہم اس نقیض کو اصل قضیہ کے ساتھ ملا کر شکل اول ترتیب دیں گے اور یوں کہیں گے بعض الحجر انسان و لا شئ من الانسان بحجر تو اس سے نتیجہ حاصل ہوگا **بعض الحجر لیس بحجر** اور یہ سلب الشئ عن نفسہ پر مشتمل ہے اور یہ محال ہے اور اس محال اور باطل کا منشاء یہی نقیض ہے لہٰذا یہ نقیض یعنی **بعض الحجر انسان** باطل ہے اور وہ عکس مستوی لا شئ من الحجر انسان صادق ہے۔

دوسرا دعویٰ: سالبہ جزئیہ کا عکس مستوی لازمی طور پر نہیں آتا۔

لجواز: سے دلیل دے رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ سالبہ جزئیہ میں موضوع محمول سے اور مقدم تالی سے اعم ہو تو اس صورت میں اگر ہم سالبہ جزئیہ کا عکس مستوی سالبہ جزئیہ نکالیں تو سلب الاعم عن بعض افراد الاخص کی خرابی لازم آئے گی جیسے بعض حیوان انسان نہیں ہیں یہ قضیہ سالبہ جزئیہ صادقہ ہے کیونکہ اس میں اخص کو اعم کے بعض افراد سے سلب کیا جا رہا ہے جو کہ جائز ہے اب اگر ہم اس کا عکس مستوی سالبہ جزئیہ نکالیں اور یوں کہیں بعض انسان حیوان نہیں تو یہ باطل ہے کیونکہ اس میں سلب الاعم عن بعض افراد الاخص کی خرابی لازم آ رہی ہے جو کہ باطل ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ سالبہ جزئیہ کا عکس مستوی سالبہ جزئیہ بعض مواد میں نہیں آتا تو جب سالبہ جزئیہ کا عکس مستوی سالبہ جزئیہ نہیں آسکتا تو سالبہ جزئیہ کا عکس سالبہ کلیہ بطریق اولیٰ نہیں آسکتا کیونکہ سالبہ کلیہ لانے میں تو سلب الاعم عن کل افراد الاخص کی خرابی لازم آئے گی اور وہ بطریق اولی باطل ہے اور اگر بعض مواد میں سالبہ جزئیہ کا عکس مستوی سالبہ جزئیہ آ بھی جائے

(جیسے بعض انگریزی دان مسلمان نہیں صادق ہے اور اسکا عکس مستوی بعض مسلمان انگریزی دان نہیں بھی صادق ہے) تو اس کا اعتبار نہیں ہے کیونکہ کسی قضیے کا عکس مستوی وہ ہوتا ہے جو اسکو ہر مادے میں لازم ہو اور اگر کسی ایک مادے میں بھی تخلف لازم آجائے یعنی اصل قضیہ صادق ہو جائے اور اس کا عکس کاذب ہو جائے تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ اس کا عکس مستوی نہیں آتا۔

فائدہ: اسی طرح شرطیہ سالبہ جزئیہ کا عکس بھی لازمی طور پر نہیں آتا کیونکہ شرطیہ میں بھی تالی کا مقدم سے اعم ہونا ممکن ہے جیسے قد لا یکون اذا کان الشئ حیوانا کان انسانا اور یہ صادق ہے اس لئے کہ اس میں اخص کو اعم کے بعض افراد سے سلب کیا جارہا ہے لیکن اسکا عکس مستوی سالبہ جزئیہ نکالیں اور یوں کہیں قد لا یکون اذا کان الشئ انسانا کان حیوانا تو یہ کاذب ہے کیونکہ اس میں اعم کا اخص کے بعض افراد سے سلب کیا جارہا ہے جو کہ باطل ہے فافہم۔

قوله : وَالْمُوْجِبَةُ الْكُلِّيَّةُ تَنْعَكِسُ اِلٰى مُوْجِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ فَقَوْلُنَا كُلُّ اِنْسَانٍ حَيَوَانٌ يَنْعَكِسُ اِلٰى قَوْلِنَا بَعْضُ الْحَيَوَانِ اِنْسَانٌ وَلَا يَنْعَكِسُ اِلٰى مُوْجِبَةٍ كُلِّيَّةٍ لِاَنَّهٗ يَجُوْزُ اَنْ يَكُوْنَ الْمَحْمُوْلُ اَوِ التَّالِيْ عَامًّا كَمَا فِيْ مِثَالِنَا فَلَا يَصْدُقُ كُلُّ حَيَوَانٍ اِنْسَانٌ. وَهٰهُنَا شَكٌّ تَقْرِيْرُهٗ اَنَّ قَوْلَنَا كُلُّ شَيْخٍ كَانَ شَابًّا مُوْجِبَةٌ كُلِّيَّةٌ صَادِقَةٌ مَعَ اَنَّ عَكْسَهٗ بَعْضُ الشَّابِّ كَانَ شَيْخًا لَيْسَ بِصَادِقٍ وَاُجِيْبَ عَنْهُ بِاَنَّ عَكْسَهٗ لَيْسَ مَا ذَكَرْتَ بَلْ عَكْسُهٗ بَعْضُ مَنْ كَانَ شَابًّا شَيْخٌ وَقَدْ يُجَابُ بِوَجْهٍ اٰخَرَ وَهُوَ اَنَّ حِفْظَ النِّسْبَةِ لَيْسَ بِضَرُوْرِيٍّ فِي الْعَكْسِ فَعَكْسُهٗ بَعْضُ الشَّابِّ يَكُوْنُ شَيْخًا وَهُوَ صَادِقٌ لَامَحَالَةَ وَالْمُوْجِبَةُ الْجُزْئِيَّةُ تَنْعَكِسُ اِلٰى مُوْجِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ كَقَوْلِنَا بَعْضُ الْحَيَوَانِ اِنْسَانٌ يَنْعَكِسُ اِلٰى قَوْلِنَا بَعْضُ الْاِنْسَانِ حَيَوَانٌ وَقَدْ يُوْرَدُ عَلٰى اِنْعِكَاسِ الْمُوْجِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ كَنَفْسِهَا اِيْرَادٌ وَهُوَ اَنَّ بَعْضَ الْوَتَدِ فِي الْحَائِطِ صَادِقٌ وَعَكْسُهٗ اَعْنِيْ بَعْضُ الْحَائِطِ فِي الْوَتَدِ غَيْرُ صَادِقٍ وَالْجَوَابُ اَنَّا لَا نُسَلِّمُ

اَنَّ عَكْسَ هٰذِهِ الْقَضِيَّةِ مَا قُلْتَ مِنْ بَعْضِ الْحَائِطِ فِي الْوَتَدِ بَلْ عَكْسُهٗ بعضُ مَا فِي الْحَائِطِ وَتَدٌ وَلَا مِرْيَةَ فِي صِدْقِهٖ وَبَاقِي مُبَاحِثِ الْعُكُوْسِ مِنْ عَكْسِ الْمُوَجَّهَاتِ وَالشَّرْطِيَّاتِ فَمَذْكُوْرٌ فِي الْمُطَوَّلَاتِ.

ترجمہ : اور موجبہ کلیہ منعکس ہوتا ہے موجبہ جزئیہ کی طرف پس ہمارا قول کل انسان حیوان منعکس ہوتا ہے ہمارے قول بعض الحیوان انسان کی طرف اور (موجبہ کلیہ) نہیں منعکس ہوتا موجبہ کلیہ کی طرف اس لیے کہ جائز ہے کہ محمول یا تالی دونوں اعم ہوں جیسے ہماری مثالوں میں (اعم) ہیں پس کل حیوان انسان صادق نہیں آتا اور یہاں ایک اعتراض ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ ہمارا قول کل شیخ کان شابا موجبہ کلیہ صادقہ ہے حالانکہ اس کا عکس بعض الشاب کان شیخا صادق نہیں ہے اس کا یہ جواب دیا کہ اس کا عکس وہ نہیں ہے جو آپ نے بیان کیا ہے بلکہ اس کا عکس بعض من کان شابا شیخ ہے اور اس کا دوسرے طریقے سے بھی جواب دیا گیا ہے اور وہ یہ کہ عکس میں نسبت کو محفوظ رکھنا اور باقی رکھنا ضروری نہیں ہے پس اس کا عکس بعض الشاب یکون شیخا ہے اور وہ یقیناً صادق ہے اور موجبہ جزئیہ منعکس ہوتا ہے موجبہ جزئیہ کی طرف جیسے ہمارا قول بعض الحیوان انسان منعکس ہوتا ہے ہمارے قول بعض الانسان حیوان کی طرف، کبھی موجبہ جزئیہ منعکس ہونے پر اعتراض کیا جاتا ہے اور وہ یہ کہ بعض الوتد فی الحائط صادق ہے اور اس کا عکس یعنی بعض الحائط فی الوتد صادق نہیں ہے اور جواب یہ ہے کہ تحقیق ہم تسلیم نہیں کرتے اس بات کو کہ قضیے کا عکس وہ ہے جو آپ نے کہا یعنی بعض الحائط فی الوتد بلکہ اس کا عکس بعض ما فی الحائط وتد ہے اور کوئی شک نہیں ہے اس کے سچے ہونے میں اور عکوس کی باقی مباحث یعنی موجہات اور شرطیات کے عکس تو وہ بڑی کتابوں میں مذکور ہیں۔

تشریح

یہاں سے مصنف علامؒ موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ کا عکس مستوی بیان فرمارہے ہیں۔

پہلا دعویٰ: والموجبة الكلية الخ موجبہ کلیہ کا عکس مستوی موجبہ جزئیہ آتا ہے،ہم اسکو دلیل افتراض سے ثابت کرتے ہیں۔

دلیل افتراض: کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ کسی چیز کو ذات موضوع فرض کرلیں اور اس ذات موضوع کو دو صفتوں کے ساتھ متصف پائیں تو لامحالہ دونوں صفتیں ایک دوسرے پر بھی ضرور صادق آئیں گی کیونکہ اگر وہ دونوں ایک دوسرے پر صادق نہ آئیں تو یہ دونوں صفتیں کسی ایک چیز کی صفت نہیں بن سکتیں پس جب پہلی صفت دوسری صفت کے تمام افراد پر صادق آئے گی تو دوسری صفت پہلی صفت کے بعض افراد پر ضرور صادق آئے گی جیسے زید کو آپ ذات موضوع فرض کرلیں اور اس کو حیوان اور انسان کے ساتھ متصف پائیں تو حیوان اور انسان بھی ایک دوسرے پر ضرور صادق آئیں گے پس جب حیوان انسان کے تمام افراد پر صادق آتا ہے تو انسان بھی حیوان کے بعض افراد پر ضرور صادق آئے گا جیسے تمام انسان حیوان ہیں اور بعض حیوان انسان ہیں۔

موجبہ کلیہ کا عکس مستوی موجبہ کلیہ نہیں آتا اسکی دلیل یہ ہے کہ موجبہ کلیہ کا ہروہ مادہ جس میں محمول موضوع سے اور تالی مقدم سے اعم ہو تو اس صورت میں اگر ہم موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ نکالیں تو صدق الاخص علی کل افراد الاعم کی خرابی لازم آئے گی جیسے کل انسان حیوان اس میں محمول (حیوان) موضوع (انسان) سے اعم ہے اب اس کا ہم عکس مستوی موجبہ کلیہ نکالیں اور یوں کہیں کل حیوان انسان تو انسان کا (جو کہ اخص ہے) حیوان (جو کہ اعم ہے) کے تمام افراد پر صادق آنا لازم آرہا ہے اور یہ باطل ہے یا یوں کہیں کل انسان حیوان میں حیوان انسان کے تمام افراد پر صادق آرہا ہے اب اسکا عکس مستوی موجبہ کلیہ نکالیں اور یوں کہیں کل حیوان انسان تو اس میں بھی حیوان انسان کے تمام افراد پر صادق آرہا ہے تو اس سے حیوان اور انسان کے درمیان تساوی کی نسبت پیدا ہو جائے گی حالانکہ ان کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے تو معلوم ہوا کہ موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ نہیں آتا اور اگر بعض مواد میں موجبہ کلیہ کا عکس مستوی موجبہ کلیہ آبھی جائے جیسے کل انسان ناطق

کا عکس کل ناطق انسان تو اسکا اعتبار نہیں ہے کیونکہ کسی قضیے کا عکس مستوی وہ ہوتا ہے جو اسکو ہر ہر مادے میں لازم ہو اور اگر کسی مادے میں بھی تخلف لازم آجائے تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ اس کا عکس مستوی نہیں آتا۔

وھھنا شك الخ : آپ کا یہ کہنا کہ موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے اس پر اعتراض ہوتا ہے۔ **اعتراض** یہ ہے کہ کل شیخ کان شابا موجبہ کلیہ صادقہ ہے اور اس کا عکس مستوی موجبہ جزئیہ بعض الشاب کان شیخا جھوٹا ہے تو معلوم ہوا کہ موجبہ کلیہ کا عکس مستوی موجبہ جزئیہ نہیں آتا اس کے دو جواب ہیں:

جواب نمبر ۱: اس کا عکس یہ نہیں ہے جو آپ بیان کر رہے ہیں بلکہ اس کا عکس مستوی بعض من کان شابا شیخ ہے اور یہ صحیح ہے۔

جواب نمبر ۲: یہ ہے کہ عکس مستوی میں اصل قضیے کی نسبت کو باقی رکھنا ضروری نہیں ہوتا لہٰذا اس کا عکس وہ نہیں جو آپ نے بیان کیا بلکہ اس کا عکس مستوی بعض الشاب یکون شیخا ہے اور یہ صادق ہے۔

فائدہ نمبر ۱: (**جوب نمبر۳**) بعض من کان شابا شیخ کو عکس مستوی بنانا درست نہیں اس لیے کہ اصل قضیہ میں کان رابطہ ہے اور محمول صرف شاب ہے اس لئے عکس مستوی میں صرف شاب کو ہی موضوع بنایا جائے گا۔

فائدہ نمبر ۲: اور بعض الشاب یکون شیخا کو عکس مستوی بنانا بھی انتہائی فاسد ہے اس لئے بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ کل شیخ کان شابا ایسا قضیہ ہے جس میں ثبوت محمول کا حکم لگایا گیا ہے زمانہ ماضی کیساتھ موقت کر کے پس یہ مطلقہ وقتیہ ہے اور مطلقہ وقتیہ کا عکس مستوی مطلقہ عامہ آتا ہے پس اسکا عکس بعض الشاب شیخ بالفعل ہے اور یہ سچا ہے اس لئے کہ جس پر احد الازمنہ یعنی ماضی میں شاب صادق آتا ہے وہ احد الازمنہ یعنی مستقبل میں شیخ ہے۔

والموجبة الجزئية: دوسرا دعوی: یہ ہے کہ موجبہ جزئیہ کا عکس مستوی موجبہ جزئیہ آتا ہے ہم اسکو بھی دلیل افتراض سے ثابت کرتے ہیں۔

دلیل افتراض کا خلاصہ: یہ ہے کہ آپ ایک شئی معین کو ذات موضوع فرض کرلیں اور اس کو دو صفتوں کے ساتھ متصف پائیں تو دونوں صفتیں ایک دوسرے پر ضرور صادق آئیں گی اس لئے کہ اگر یہ دونوں ایک دوسرے پر صادق نہ آئیں تو پھر ان دونوں کا کسی ایک چیز کی صفتیں بننا درست نہیں اور جب ایک صفت دوسری صفت کے بعض افراد پر صادق آئے گی تو دوسری بھی پہلی کے بعض افراد پر ضرور صادق آئے گی اور یہی موجبہ جزئیہ ہے جیسے بعض حیوان انسان ہیں اس کا عکس مستوی بعض انسان حیوان ہیں صادق ہے۔

وقد یورد: لیکن اس پر بھی اعتراض ہوتا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ آپ کا یہ دعوی کہ "موجبہ جزئیہ کا عکس مستوی موجبہ جزئیہ آتا ہے" یہ صحیح نہیں ہے جیسے بعض الوتد فی الحائط (میخ کا کچھ حصہ دیوار میں ہے) یہ موجبہ جزئیہ صادقہ ہے اور اس کا عکس مستوی بعض الحائط فی الوتد (دیوار کا کچھ حصہ میخ میں ہے) آتا ہے اور یہ غلط ہے۔

جواب: اس کا یہ ہے کہ آپ نے جو عکس مستوی نکالا ہے یہ عکس نہیں ہے بلکہ اس کا عکس مستوی بعض ما فی الحائط وتد (وہ چیز جس کا کچھ حصہ دیوار میں ہے میخ ہے) ہے اور یہ صحیح ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عکس مستوی میں مکمل موضوع کو محمول اور مکمل محمول کو موضوع بنایا جاتا ہے اور اصل قضیہ میں حائط مکمل محمول نہیں بلکہ محمول کا جزء ہے اور مکمل محمول فی الحائط ہے جبکہ معترض نے عکس مستوی میں صرف حائط کو موضوع بنایا ہے لہٰذا معترض کا بیان کردہ عکس غلط ہے۔

فائدہ: دلیل خلف تمام عکوس میں جاری ہوتی ہے لیکن دلیل افتراض موجبات میں جاری ہو سکتی ہے اور سوالب میں جاری نہیں ہوتی۔

عکس موجہات: موجبات میں سے دائمتان اور عامتان کا عکس مستوی حینیہ مطلقہ لا

دائمہ آتا ہے اور وقتیتان اور وجودیتان اور مطلقہ عامہ کا عکس مستوی مطلقہ عامہ آتا ہے اور ممکنتین کا عکس مستوی نہیں آتا جبکہ سوالب میں سے دائمتان کا دائمہ مطلقہ اور عامتان کا عرفیہ عامہ اور خاصتان کا عرفیہ لا دائمہ فی البعض آتا ہے اور باقی نو سوالب کا عکس مستوی نہیں آتا مزید تفصیل شرح تہذیب میں ملاحظہ فرمائیں۔

فصل: عَكْسُ النَّقِيْضِ هُوَ جَعْلُ نَقِيْضِ الْجُزْءِ الْاَولِ مِنَ الْقَضِيَّةِ ثَانِيًا وَنَقِيْضِ الْجُزْءِ الثَّانِیْ اَوَّلاً مَعَ بَقَاءِ الصِّدْقِ وَالكَيْفِ هٰذَا اُسْلُوبُ الْمُتَقَدِّمِيْنَ فَتَنْعَكِسُ الْمُوْجِبَةُ الْكُلِّيَّةُ بِهٰذَاالْعَكْسِ كَنَفْسِهَا كَقَوْلِنَا كُلُّ اِنْسَانٍ حَيَوَانٌ يَنْعَكِسُ اِلٰى قَوْلِنَا كُلُّ لا حَيَوَانٍ لا اِنْسَانٌ وَالْمُوْجِبَةُ الْجُزْئِيَةُ لا تَنْعَكِسُ بِهٰذَا الْعَكْسِ لِاَنَّ قَوْلَنَا بَعْضُ الْحَيَوَانِ لاَ اِنْسَانٌ صَادِقٌ وَعَكْسُهُ اَعْنِی بَعْضُ الْاِنسَانِ لاَ حَيَوَانٌ كَاذِبٌ وَالسَّالِبَةُ الْكُلِّيَّةُ تَنْعَكِسُ الٰى سَالِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ تَقُولُ لاَ شَیْءَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِفَرَسٍ وَتَقُولُ فِی عَكْسِهٖ بِهٰذَا الْعَكْسِ بَعْضُ اللاَّ فَرَسِ لَيْسَ بِلاَ اِنْسَانٍ اِلٰی جُزْئِيَّةٍ وَلا تَقُوْلُ لا شَیْءَ مِنَ اللاَّ فَرَسِ بِلا اِنْسَانٍ لِصِدْقِ نَقِيْضِهٖ اَعْنِیْ بَعْضُ اللاَّفَرَسِ لاَ اِنْسَانٌ كَالْجِدَارِ وَالسَّالِبَةُ الْجُزْئِيَّةُ تَنْعَكِسُ الٰى سَالِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ كَقَوْلِکَ بَعْضُ الْحَيَوَانِ لَيْسَ بِاِنسَانٍ تَنْعَكِسُ اِلٰی قَوْلِکَ بَعْضُ اللاَّ اِنسَانٍ لَيْسَ بِلا حَيَوَانٍ كَالْفَرَسِ وَعُكُوْسُ الْمُوجِهَاتِ مَذْكُوْرَةٌ فِی الْكُتُبِ الطِّوَالِ وَهٰهُنَا قَدْ تَمَّ مَبَاحِثُ الْقَضَايَا وَاَحْكَامِهَا.

ترجمہ: عکس نقیض وہ قضیہ کی جزء اول کی نقیض کو جزء ثانی اور جزء ثانی کی نقیض کو جزء اول بنانا ہے صدق اور کیف کو باقی رکھتے ہوئے۔ یہ متقدمین کا طریقہ ہے پس موجبہ کلیہ منعکس ہوگا اس عکس نقیض کے ساتھ اپنی ہی طرح (یعنی موجبہ کلیہ کی طرف منعکس ہوگا) جیسے ہمارا قول کل انسان حیوان منعکس ہوتا ہے ہمارے قول کل لا حیوان لا انسان کی طرف اور موجبہ جزئیہ نہیں منعکس ہوتا اس عکس نقیض کے ساتھ (یعنی موجبہ جزئیہ کا عکس نقیض نہیں آتا) اس

لئے کہ ہمارا قول بعض الحیوان لا انسان (یعنی بعض حیوان غیر انسان ہیں) صادق ہے اور اسکا عکس کہے گا نقیض یعنی بعض الانسان لا حیوان (بعض انسان غیر حیوان ہے) کاذب ہے اور سالبہ کلیہ منعکس ہوتا ہے سالبہ جزئیہ کی طرف تو کہتا ہے لا شئ من الانسان بفرس اور تو اس کے عکس میں اس عکس نقیض کے ساتھ کہے گا بعض اللافرس لیس بلا انسان (بعض غیر فرس غیر انسان نہیں ہیں) جزئیہ کی طرف اور تو نہیں کہے گا لا شئ من اللا فرس بلا انسان (کوئی غیر فرس غیر انسان نہیں ہے) بوجہ صادق آنے اس کی نقیض یعنی بعض اللا فرس لا انسان کے (بعض غیر فرس غیر انسان ہیں) جیسے دیوار اور سالبہ جزئیہ منعکس ہوتا ہے سالبہ جزئیہ کی طرف جیسے تیرا قول بعض الحیوان لیس بانسان منعکس ہوتا ہے تیرے قول بعض اللا نسان لیس بلا حیوان کی طرف جیسے فرس اور موجہات کے عکوس بڑی کتابوں میں مذکور ہیں اور یہاں پوری ہو چکی ہے قضایا اور اسکے احکام کی مباحث مکمل ہو چکے۔

تشریح

مصنف علامؒ عکسِ مستوی کی بحث سے فارغ ہونے کے بعد اب عکس نقیض کی بحث شروع کر رہے ہیں۔

عکس نقیض کی تعریف: کسی قضیے کا عکس نقیض یہ ہے کہ اس کے جزء اول کی نقیض کو جزء ثانی اور جزء ثانی کی نقیض کو جزء اول بنا دیا جائے اصل قضیے کے صدق اور کیف کو باقی رکھتے ہوئے، صدق کو باقی رکھنے کا مطلب یہ ہے کہ اگر اصل قضیہ[1] سچا ہے تو اس کا عکس نقیض بھی سچا ہوگا اور کیف کو باقی رکھنے کا مطلب یہ ہے کہ اگر اصل قضیہ موجبہ ہو تو اسکا عکس نقیض بھی موجبہ ہوگا اور اگر اصل قضیہ سالبہ ہو تو اسکا عکس نقیض بھی سالبہ ہوگا۔

هذا اسلوب المتقدمین، یعنی عکس نقیض کی یہ تعریف اور عکس نقیض نکالنے کا یہ طریقہ متقدمین کا بیان کردہ ہے۔ جبکہ متاخرین فرماتے ہیں کہ کسی قضیے کا عکس نقیض یہ ہے کہ اس

---

[1] گویا کہ صدق سے مراد عام ہے خواہ فی الواقع صدق ہو یا صدقِ مفروض ہو۔

کے جزء ثانی کی نقیض کو جزء اول بنا دیا جائے اور جزء اول کو بعینہٖ جزء ثانی بنا دیا جائے اصل قضیہ کے صدق کو باقی رکھتے ہوئے اور کیف کی مخالفت کے ساتھ، مخالفت فی الکیف کا مطلب یہ ہے کہ اگر اصل قضیہ موجبہ ہو تو اسکا عکس نقیض موجبہ آئے گا جیسے کل انسان حیوان کا عکس نقیض متقدمین کے اسلوب کے مطابق کل لا حیوان لا انسان آئے گا۔ دیکھیں اس میں اصل قضیہ کے جزء اول انسان کی نقیض کو جزء ثانی بنا دیا ہے اور جزء ثانی حیوان کی نقیض کو جزء اول بنا دیا ہے اور اصل قضیہ جس طرح صادق ہے اسی طرح عکس نقیض بھی صادق ہے اور کیف بھی باقی ہے کہ اصل قضیہ بھی موجبہ ہے اور عکس نقیض بھی موجبہ معدولہ المحمول ہے اور متاخرین کے طریقے کے مطابق اس کا عکس نقیض لا شئ من اللاحیوان انسان ہے، اس میں جزء ثانی حیوان کی نقیض کو جزء اول اور عینِ جزء اول کو جزء ثانی بنا دیا ہے صدق باقی ہے اور کیف میں مخالفت ہے، مصنفؒ نے صرف متقدمین کے طریقے پر احکام کو بیان کیا ہے اور متاخرین کے طریقے پر عکس نقیض کے احکام کو بیان نہیں کیا۔

وجہ: اس کی یہ ہے متقدمین نے جو عکس نقیض کی تعریف کی ہے اس کی رو سے عکس نقیض کے وہی احکام ہیں جو عکس مستوی کے ہیں جبکہ متاخرین نے جو عکس نقیض کی تعریف کی ہے اس کی رو سے عکس مستوی کے احکام اور ہیں اور عکس نقیض کے احکام اور ہیں اس لئے اگر متاخرین کی تعریف کے مطابق عکس نقیض کے احکام کو بیان کرتے تو بات لمبی ہو جاتی اس لئے مصنفؒ نے اس کو بیان نہیں کیا۔

مصنفؒ نے متقدمین کے بیان کردہ تعریف کے مطابق جو احکام بیان کیے ہیں ان احکام کا خلاصہ یہ ہے:

عکس نقیض کے احکام کا خلاصہ

عکس مستوی میں جو حکم سوالب کا تھا عکس نقیض میں وہی حکم موجبات کا ہے اور عکس مستوی میں جو حکم موجبات کا تھا عکس نقیض میں وہی حکم سوالب کا ہے یعنی عکس مستوی میں سالبہ

کلیہ کا عکس مستوی سالبہ کلیہ آتا ہے اور یہاں عکس نقیض میں موجبہ کلیہ کا عکس نقیض موجبہ کلیہ آئے گا، عکس مستوی میں سالبہ جزئیہ لازمی طور پر منعکس نہیں ہوتا اور یہاں عکس نقیض میں موجبہ جزئیہ لازمی طور پر منعکس نہیں ہوتا، عکس مستوی میں موجبہ کلیہ کا عکس مستوی موجبہ جزئیہ آتا ہے اور یہاں عکس نقیض میں سالبہ کلیہ کا عکس نقیض سالبہ جزئیہ آئے گا، عکس مستوی میں موجبہ جزئیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے اور یہاں عکس نقیض میں سالبہ جزئیہ کا عکس نقیض سالبہ جزئیہ آئے گا۔ مثالیں ملاحظہ فرمائیں موجبہ کلیہ کا عکس نقیض موجبہ کلیہ آئے گا جیسے کل انسان حیوان کا عکس نقیض کل لا حیوان لا انسان ہے اور موجبہ جزئیہ لازمی طور پر منعکس نہیں ہوتا جیسے بعض الحیوان لا انسان یہ قضیہ صادقہ ہے اب ہم اس کا عکس نقیض موجبہ جزئیہ نکالیں تو بعض الانسان لا حیوان آئے گا جو جھوٹا ہے کیونکہ بقاء صدق کی شرط نہیں پائی گئی تو معلوم ہوا کہ موجبہ جزئیہ کا عکس نقیض موجبہ جزئیہ نہیں آتا اور سالبہ کلیہ کا عکس نقیض سالبہ جزئیہ آئے گا جیسے لا شئ من الانسان بفرس یہ سالبہ کلیہ ہے اور صادقہ ہے اور اسکا عکس نقیض سالبہ جزئیہ آئے گا جیسے بعض اللافرس لیس بلا انسان اور اس کا عکس نقیض سالبہ کلیہ نہیں آئے گا اور وہ یہ ہے لا شئ من اللا فرس بلا انسان یہ جھوٹا ہے اس لئے کہ اس کی نقیض صادق آرہی ہے اور وہ نقیض بعض اللافرس لا انسان ہے اور یہ صادق ہے جیسے دیوار کہ یہ لا فرس ہے اور اس پر لا انسان صادق ہے اور سالبہ جزئیہ کا عکس نقیض سالبہ جزئیہ آئے گا جیسے بعض الحیوان لیس بانسان یہ سالبہ جزئیہ صادقہ ہے اور اس کا عکس نقیض سالبہ جزئیہ یعنی بعض اللانسان لیس بلا حیوان آئے گا جیسے فرس کہ لا انسان ہے اور اس سے لا حیوان کی نفی کرنا درست ہے۔

عکوس الموجہات: موجہات کے عکس نقیض شرح تہذیب کی شرح نبراس التہذیب میں بالتفصیل ملاحظہ فرمائیں۔

الحمد للہ یہاں تک قضایا اور ان کے احکام کی مباحث جو قیاس کیلئے موقوف علیہ تھیں ختم ہوگئیں اور اب اصل مقصود یعنی قیاس اور اس کی اقسام کی بحث شروع ہوتی ہے۔

فصل: وَاِذْ قَدْ فَرَغْنَا عَنْ مَبَاحِثِ الْقَضَايَا وَالْعُكُوسِ الَّتِیْ كَانَتْ مِنْ مَبَادِی الْحُجَّةِ فَحَرِیٌ بِنَا اَنْ نَتَكَلَّمَ فِی مَبَاحِثِ الْحُجَّةِ فَنَقُوْلُ الْحُجَّةُ عَلٰی ثَلٰثَةِ اَقْسَامٍ اَحَدُهَا اَلْقِيَاسُ وَثَانِيْهَا الْاِسْتِقْرَاءُ وَثَالِثُهَا التَّمْثِيْلُ فَلْنُبَيِّنْ هٰذِهِ الثَّلٰثَةَ فِیْ ثَلٰثَةِ فُصُوْلٍ.

ترجمہ: اور جب ہم فارغ ہو گئے قضایا اور ان کے عکوس کی مباحث سے جو کہ حجت کیلئے مبادی ہیں تو اب ہمارے لئے مناسب ہے کہ ہم حجت کی مباحث میں کلام کریں پس ہم کہتے ہیں کہ حجت تین قسم پر ہے ان میں سے ایک قیاس ہے اور ان میں سے دوسرا استقراء ہے اور ان میں سے تیسرا تمثیل ہے پس ہمیں چاہیے کہ ہم ان تینوں کو تین فصلوں میں بیان کریں۔

تشریح

اس عبارت میں مصنفؒ مابعد کا ماقبل سے ربط بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ منطقیوں کا موضوع دو چیزوں ہیں نمبرا: قول شارح۔نمبر۲ حجت، قول شارح سے تو بحث تصورات میں ہو چکی ہے اور ان دونوں میں مقصود اعلی حجت ہی ہے پھر چونکہ حجت کا سمجھنا موقوف تھا قضایا اور ان کے احکام کے سمجھنے پر گویا کہ قضایا اور ان کے احکام موقوف علیہ ہیں اور حجت موقوف ہے اور صاف ظاہر ہے کہ موقوف علیہ کا ذکر پہلے کرنا ضروری ہے اسی لئے مصنفؒ نے پہلے قضایا اور انکے احکام کو بیان کیا اور اب موقوف اور مقصود اعلی حجت کو بیان کر رہے ہیں تو فرماتے ہیں کہ حجت کی تین قسمیں ہیں نمبرا۔قیاس نمبر۲۔استقراء نمبر۳۔تمثیل جن کی وجہ حصر یہ ہے کہ استدلال دو حال سے خالی نہیں کلی سے ہوگا یا جزئی سے ہوگا اگر استدلال کلی سے ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں کلی سے کلی پر ہوگا یا کلی سے جزئی پر ہوگا دونوں صورتیں قیاس کی ہیں اور اگر استدلال جزئی سے ہو تو یہ پھر دو حال سے خالی نہیں جزئی سے کلی پر ہو یا جزئی سے جزئی پر ہوگا اول استقراء ہے اور ثانی تمثیل (اہل اصول کے ہاں تمثیل ہی قیاس کہلاتی ہے) پھر چونکہ ان میں سے عمدہ قیاس تھا کیونکہ وہ مفید یقین ہوتا ہے اور بقیہ دو مفید یقین نہیں ہوتے اس لئے پہلے قیاس سے بحث کر رہے ہیں۔

فصل: فِی الْقِیَاسِ وَھُوَ قَوْلٌ مُؤَلَّفٌ مِنْ قَضَایَا یَلْزَمُ عَنْھَا قَوْلٌ اٰخَرُ بَعْدَ تَسْلِیْمِ تِلْکَ الْقَضَایَا فَاِنْ کَانَ النَّتِیْجَۃُ اَوْ نَقِیْضُھَا مَذْکُوْرًا فِیْہِ یُسَمّٰی اِسْتِثْنَائِیًا کَقَوْلِنَا اِنْ کَانَ زَیْدٌ اِنْسَانًا کَانَ حَیَوَانًا لٰکِنَّہٗ اِنْسَانٌ یُنْتِجُ فَھُوَ حَیَوَانٌ وَاِنْ کَانَ زَیْدٌ حِمَارًا کَانَ نَاھِقًا لٰکِنَّہٗ لَیْسَ بِنَاھِقٍ یُنْتِجُ اَنَّہٗ لَیْسَ بِحِمَارٍ وَاِنْ لَمْ تَکُنِ النَّتِیْجَۃُ وَنَقِیْضُھَا مَذْکُوْرًا یُسَمّٰی اِقْتِرَانِیًّا کَقَوْلِکَ زَیْدٌ اِنْسَانٌ وَکُلُّ اِنْسَانٍ حَیَوَانٌ یُنْتِجُ زَیْدٌ حَیَوَانٌ.

ترجمہ: فصل قیاس کے بیان میں، قیاس وہ قول ہے جو ایسے چند قضیوں سے مرکب ہو کہ جن کے تسلیم کر لینے کے بعد ان کی وجہ سے ایک اور قول لازم آئے پھر اگر نتیجہ یا نقیض نتیجہ (قیاس میں) مذکور ہو تو اس (قیاس) کا نام استثنائی رکھا جاتا ہے جیسے ہمارا قول اگر زید انسان ہے تو حیوان ہے لیکن وہ انسان ہے نتیجہ دے گا پس وہ حیوان ہے اور اگر زید گدھا ہے تو ناہق ہے لیکن وہ ناہق نہیں ہے نتیجہ دے گا پس بیشک وہ گدھا نہیں ہے اور اگر نتیجہ یا نقیض نتیجہ (قیاس میں) مذکور نہ ہو تو اس کا نام اقترانی رکھا جاتا ہے جیسے تیرا قول زید انسان ہے اور ہر انسان حیوان ہے تو نتیجہ دے گا کہ زید حیوان ہے۔

تشریح

اس فصل میں پہلے مصنفؒ نے قیاس کی تعریف کی ہے اور پھر قیاس کی اقسام کو بیان کیا ہے۔ قیاس کا لغوی معنی ہے ایک چیز کا دوسری چیز پر اندازہ لگانا اور اصطلاح میں

قیاس: وہ قول ہے جو ایسے چند قضیوں سے مرکب ہو کہ ان کے تسلیم کر لینے سے انکی ذات کی وجہ سے ایک اور قضیہ تسلیم کرنا پڑے اس نئے قضیہ کو نتیجہ قیاس کہتے ہیں۔

فوائد قیود: قول بمنزلہ جنس کے ہے جو مرکب تام، غیر تام، خبریہ اور انشائیہ تمام کو شامل ہے، مؤلف من قضایا یہ فصل اول ہے (اور قضایا سے مراد ما فوق الواحد ہے) تو اس سے مرکب ناقص نکل گیا اور وہ قضیہ واحدہ بھی نکل گیا جو عکس نقیض اور عکس مستوی کو مستلزم ہوتا ہے اور اسی

طرح قضیہ موجہ مرکبہ بھی نکل گیا کیونکہ حقیقت میں وہ ایک قضیہ ہوتا ہے اور دوسرا تبعاً ہوتا ہے۔

فائدہ: منطق کی ہر اصطلاح میں جمع کا اطلاق ,مافوق الواحد' پر ہوتا ہے اس لیے قیاس کی یہ تعریف اس قیاس کو بھی شامل ہوگی جو دو قضیوں سے مرکب ہو اور اس قیاس کو بھی شامل ہوگی جو دو سے زائد قضیوں سے مرکب ہو، یلزم عنها، یہ دوسرا فصل ہے اس سے استقراء و تمثیل نکل گئے کیونکہ ان سے دوسرا قضیہ لازم نہیں آتا اسی لئے تو وہ مفید یقین نہیں ہوتے بلکہ مفید ظن ہوتے ہیں پھر لزوم سے مراد لزوم ذاتی ہے جیسا کہ مشہور تعریف میں لذاتها کا لفظ صراحۃ مذکور ہوتا ہے اس سے وہ قیاس نکل جائے گا جو قول آخر کو مستلزم تو ہوتا ہے لیکن لذاتہ نہیں بلکہ مقدمہ اجنبیہ کے واسطہ سے جیسا کہ قیاس مساوات میں ہوتا ہے۔

قیاس مساوات: وہ قیاس ہے جو ایسے دو قضیوں سے مرکب ہو کہ جن میں سے ایک قضیہ کے محمول کا متعلق دوسرے قضیہ کا موضوع ہو جیسے زید مساوی ہے عمرو کے اور عمرو مساوی ہے بکر کے، اس میں پہلے قضیہ کا محمول مساوی ہے اور عمرو اس کے متعلق ہے پھر دوسرے قضیہ میں اسی متعلق کو موضوع بنایا گیا ہے یہ نتیجہ دے گا پس زید مساوی ہے بکر کے، اب یہاں قول آخر لازم تو آرہا ہے لیکن لذاتہ نہیں بلکہ مقدمہ اجنبیہ کے واسطہ سے اور وہ مقدمہ اجنبیہ مساوی المساوی مساو ہے۔

پھر یہاں لزوم سے مراد عام ہے خواہ وہ لزوم بین ہو یا لزوم غیر بین ہو تا کہ یہ قیاس کامل (یعنی شکل اول) کو شامل ہو جائے اور قیاس غیر کامل (یعنی بقیہ اشکال) کو بھی شامل ہو جائے۔

بعد تسلیم تلك القضایا سے مصنفؒ اس بات کی طرف اشارہ کررہے ہیں کہ قیاس کے مقدمات کا نفس الامر میں مسلّم اور صادق ہونا ضروری نہیں بلکہ صدق میں تعمیم ہے خواہ وہ نفس الامر میں صادق ہوں یا وہ نفس الامر میں تو کاذب ہوں لیکن مفروض الصدق ہوں جیسے انسان پتھر ہے اور ہر پتھر جماد ہے تو نتیجہ ہوگا انسان جماد ہے۔

فان کان النتیجة: سے مصنفؒ قیاس کی تقسیم فرمارہے ہیں فرماتے ہیں کہ قیاس کی دو قسمیں ہیں: نمبر۱: قیاس استثنائی نمبر۲: قیاس اقترانی

مَحْمُولُ الصُّغریٰ وَمَوْضُوعُ الْکُبریٰ کَمَا فِیْ قَوْلِنَا الْعَالَمُ مُتَغَیِّرٌ وَکُلُّ مُتَغَیِّرٍ
حَادِثٌ یُنْتِجُ الْعَالَمُ حَادِثٌ فَھُوَ الشُّکْلُ الْاَوَّلُ وَاِنْ کَانَ مَحْمُولاً فِیْھِمَا فَھُوَ
الشَّکْلُ الثَّانِی کَمَا تَقُولُ کُلُّ اِنْسَانٍ حَیَوَانٌ وَلا شَیْءَ مِنَ الْحَجَرِ بِحَیَوَانٍ
فَالنَّتِیْجَۃُ لاَ شَیْءَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِحَجَرٍ وَاِنْ کَانَ مَوْضُوعًا فِیْھِمَا فَھُوَ الشَّکْلُ
الثَّالِثُ نَحْوُ کُلُّ اِنْسَانٍ حَیَوَانٌ وَبَعْضُ الْاِنْسَانِ کَاتِبٌ یُنْتِجُ بَعْضُ الْحَیَوَانِ کَاتِبٌ
وَاِنْ کَانَ مَوْضُوْعًا فِی الصُّغریٰ وَمَحْمُولاً فِی الْکُبریٰ فَھُوَ الشَّکْلُ الرَّابِعُ نَحْوُ
قَوْلِنَا کُلُّ اِنْسَانٍ حَیَوَانٌ وَبَعْضُ الْکَاتِبِ اِنْسَانٌ یُنْتِجُ بَعْضُ الْحَیَوَانِ کَاتِبٌ.

ترجمہ: فصل قیاس اقترانی کے بیان میں اور وہ دو قسم پر ہے حملی اور شرطی اور قیاس میں نتیجہ کے موضوع کا نام اصغر رکھا جاتا ہے اس لئے کہ یہ عام طور پر افراد کے اعتبار سے اقل ہوتا ہے اور اس (نتیجہ) کے محمول کا نام اکبر رکھا جاتا ہے اس لئے کہ یہ عام طور پر افراد کے اعتبار سے اکثر ہوتا ہے اور وہ قضیہ جسے قیاس کا جزء بنایا گیا ہو اس کا نام مقدمہ رکھا جاتا ہے اور وہ مقدمہ جس میں اصغر ہو اس کا نام صغریٰ رکھا جاتا ہے اور وہ (مقدمہ) جس میں اکبر ہو اس کا نام کبریٰ رکھا جاتا ہے اور وہ جزء جو ان دونوں کے درمیان مکرر ہو اس کا نام حد اوسط رکھا جاتا ہے، صغریٰ کے کبریٰ کے ساتھ ملنے کا نام قرینہ اور ضرب رکھا جاتا ہے اور وہ ہیئت جو اصغر اور اکبر کے پاس حد اوسط کے رکھنے کی کیفیت سے حاصل ہو اس کا نام شکل رکھا جاتا ہے، فصل اور شکلیں چار ہیں، وجہ ضبط یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ حد اوسط یا تو صغریٰ کا محمول اور کبریٰ کا موضوع ہوگا جیسے ہمارا قول العالم متغیر و کل متغیر حادث میں جو نتیجہ دے گا العالم حادث کا یہ شکل اول ہے اور اگر حد اوسط دونوں میں محمول ہو تو وہ شکل ثانی ہے جیسے تو کہے کل انسان حیوان و لا شئ من الحجر بحیوان جو نتیجہ دے گا لا شئ من الانسان بحجر کا اور اگر حد اوسط دونوں میں موضوع ہو تو وہ شکل ثالث ہے جیسے کل انسان حیوان و بعض الانسان کاتب جو نتیجہ دے گا بعض الحیوان کاتب کا اور اگر حد اوسط صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول ہو تو وہ شکل رابع ہے جیسے ہمارا قول

کل انسان حیوان وبعض الکاتب انسان جو نتیجہ دے گا بعض الحیوان کاتب کا۔

تشریح

اس فصل میں مصنف قیاس اقترانی کی اقسام بیان فرما رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ اس کی دو قسمیں ہیں: ۱۔حملی ۲۔شرطی

قیاس حملی: وہ قیاس ہے جو دو حملیہ سے مرکب ہو جیسے زید انسان ہے اور ہر انسان حیوان ہے نتیجہ زید حیوان ہے۔

قیاس شرطی: وہ قیاس ہے جو دو حملیہ سے مرکب نہ ہو عام ازیں دو شرطیہ سے مرکب ہو جیسے کلما کانت الشمس طالعة فالنهار موجود و کلما کان النهار موجودا فالارض مضیئة جو نتیجہ دے گا کلما کانت الشمس طالعة فالارض مضیئة کا یا ایک شرطیہ اور ایک حملیہ سے مرکب ہو جیسے اذا کان زید انسانا کان حیوانا و کل حیوان جسم جو نتیجہ دے گا اذا کان زید انسانا کان جسما کا۔

حملی کی وجہ تسمیہ: حملی کو حملی اس لئے کہتے ہیں کہ یہ دو حملیہ سے مرکب ہوتا ہے۔

شرطی کی وجہ تسمیہ: شرطی کو شرطی اس لیے کہتے ہیں کہ یہ یا تو دو شرطیہ سے مرکب ہوتا ہے یا ایک شرطیہ اور ایک حملیہ سے مرکب ہوتا ہے اور شرطیہ اس کا جزءِ اعظم ہوتا ہے، پس پہلی صورت میں اس کا نام شرطیہ رکھنا ظاہر ہے اور دوسری صورت میں اس کا نام تسمیہ الکل باسم الجزء الاعظم کے طور پر ہے۔

و موضوع النتیجہ سے قیاس اقترانی کے اجزاء کے اصطلاحی نام بیان کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں کہ نتیجہ کے موضوع کو اصغر کہتے ہیں اور نتیجہ کے محمول کو اکبر کہتے ہیں۔

اصغر کی وجہ تسمیہ: نتیجہ کے موضوع کو اصغر اس لیے کہتے ہیں کہ (موضوع) عام طور پر افراد کے اعتبار سے اقل ہوتا ہے اور اقل کو ہی اصغر کہنا مناسب ہے۔

اکبر کی وجہ تسمیہ: نتیجہ کے محمول کو اکبر اس لیے کہتے ہیں کہ یہ عام طور پر افراد کے اعتبار سے اکثر ہوتا ہے اور اکثریت والے کو ہی اکبر کہنا مناسب ہے اور وہ قضیہ جو قیاس کا جزء بنے اسے

مقدمہ کہتے ہیں اور جس مقدمہ میں اصغر ہو اسے صغری کہتے ہیں اور جس مقدمہ میں اکبر ہو اسے کبری کہتے ہیں اور قیاس میں جو چیز مکرر ہو اسے حداوسط کہتے ہیں اور صغری کے کبری کے ساتھ ملنے کو قرینہ اور ضرب کہتے ہیں قرینہ تو اس لئے کہتے ہیں کہ صغری کا کبری کے ساتھ جب اقتران ہو گا تو یہ نتیجہ پر دال ہو گا اور دال کو قرینہ کہا جاتا ہے اور اسے ضرب اس لیے کہتے ہیں کہ اس اقتران سے قیاس کی ایک قسم حاصل ہوتی ہے اور ضرب کا معنی قسم بھی ہے اور اصغر اور اکبر کے پاس حداوسط کے رکھنے کی کیفیت سے قیاس کو ہیئت حاصل ہوتی ہے اسے شکل کہتے ہیں مثلا حداوسط کا صغری میں محمول اور کبری میں موضوع ہونا وغیرہ ذلک اب ہر ایک اصطلاح کو مثال سے سمجھیں مثلا آپ یوں کہیں ہر انسان جاندار ہے اور ہر جاندار جسم ہے پس ہر انسان جسم ہے یہاں نتیجہ کا موضوع انسان ہے اسے اصغر کہیں گے اور جسم محمول ہے اسے اکبر کہیں گے اور ہر انسان جاندار ہے اور ہر جاندار جسم ہے یہ دونوں قضیے قیاس کا جزء ہیں لہٰذا ان میں سے ہر ایک کو مقدمہ کہیں گے اور پھر چونکہ نتیجہ کا موضوع ''ہر انسان جاندار ہے'' میں ہے لہٰذا اسے صغری کہیں گے اور نتیجہ کا محمول ''ہر جاندار جسم ہے'' میں ہے لہٰذا اسے کبری کہیں گے اور دونوں مقدموں میں لفظ جاندار مکرر ہے اسے حداوسط کہیں گے اور صغری کا کبری کے ساتھ جو اقتران ہو رہا ہے اسے ضرب اور قرینہ کہیں گے اور جاندار کو انسان اور جسم کے پاس رکھنے سے قیاس کو جو ہیئت حاصل ہے اسے شکل کہیں گے اسے نقشہ ذیل سے معلوم کر سکتے ہیں:

قیاس			
مقدمہ اوّل		مقدمہ دوم	
صغریٰ			کبریٰ
اصغر	حداوسط	حداوسط	اکبر
ہر انسان	جاندار ہے	ہر جاندار	جسم ہے

نتیجہ
ہر انسان جسم ہے

والاشکال اربعة: سے شکل کی اقسام بیان فرما رہے ہیں فرماتے ہیں کہ شکلیں چار ہیں شکل اول، شکل ثانی، شکل ثالث اور شکل رابع جن کی **وجہ حصر** یہ ہے کہ حد اوسط یا تو صغری میں محمول اور کبری میں موضوع ہوگا اسے شکل اول کہتے ہیں جیسے العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث یا حد اوسط دونوں میں محمول ہوگا جیسے کل انسان حیوان و لا شیٔ من الحجر بحیوان پس نتیجہ لا شیٔ من الانسان بحجر ہے اسے شکل ثانی کہتے ہیں یا حد اوسط دونوں میں موضوع ہوگا جیسے کل انسان حیوان وبعض الانسان کاتب نتیجہ بعض الحیوان کاتب ہے اسے شکل ثالث کہتے ہیں یا حد اوسط صغری میں موضوع ہوگا اور کبری میں محمول ہوگا جیسے کل انسان حیوان وبعض الکاتب انسان نتیجہ بعض الحیوان کاتب ہے اسے شکل رابع کہتے ہیں

شکل اوّل کی وجہ تسمیہ: شکل اول کو اول اس لئے کہتے ہیں کہ یہ بدیہی الانتاج ہے کیونکہ اس میں ذہن طبعی طور پر نتیجہ کی طرف سبقت کر جاتا ہے جبکہ باقی اشکال ثلثہ نظری الانتاج ہیں اور باقی اشکال کو اول کی طرف لوٹایا جاتا ہے یعنی باقی اشکال کے نتائج کی صحت کو معلوم کرنے کیلئے اشکال ثلثہ کو شکل اول کی طرف لوٹایا جاتا ہے اور شکل اول کو معیار بنایا جاتا ہے لہٰذا یہ علم میں اسبق اور اقدم ہے اور صاف ظاہر ہے کہ جو چیز اسبق اور اقدم ہو اس کو اوّل کہا جانا مناسب ہے۔ اس لئے اس کو شکل اوّل کہتے ہیں۔

شکل ثانی کی وجہ تسمیہ: شکل ثانی کو ثانی اس لئے کہتے ہیں کہ یہ افضل المقدمتین یعنی صغریٰ میں شکل اول کے ساتھ شریک ہے کیونکہ دونوں کے اندر حد اوسط صغریٰ میں محمول ہوتی ہے اور صغریٰ کو افضل المقدمتین اس لئے کہتے ہیں کہ یہ نتیجہ کے موضوع پر مشتمل ہوتا ہے الغرض جب یہ اشرف المقدمتین میں شکل اول کے شریک ہے لہٰذا شکل اول کے بعد اس کا مرتبہ ہونا چاہیے اس لئے اس کو شکل ثانی کا نام دیتے ہیں۔

شکل ثالث کی وجہ تسمیہ: شکل ثالث کو ثالث اس لئے کہتے ہیں کہ یہ مفضول

المقدمتین یعنی کبریٰ میں شکل اول کے ساتھ شریک ہے اور کبریٰ مفضول المقدمتین اس لئے ہے کہ اس میں نتیجہ کا محمول ہوتا ہے اور نتیجہ کا محمول تابع وصفت ہے جب کہ صغریٰ افضل ہے کہ اس میں نتیجہ کا موضوع ہوتا ہے جو کہ ذات واصل ہے و الذات اشرف من الصفت الغرض شکل ثالث شکل اول کے ساتھ مفضول المقدمہ کبریٰ میں شریک ہے اس لئے اسے تیسرے مرتبہ پر رکھا گیا ہے۔

شکل رابع کی وجہ تسمیہ: شکل رابع کو شکل رابع اس لئے کہتے ہیں کہ یہ شکل اول سے بہت دور ہوتا ہے اور شکل اول کے ساتھ کسی چیز میں شریک نہیں ہوتا لہٰذا اس کی ترتیب طبع سے انتہائی دور ہے اس لئے تو فارابی اور بوعلی سینا نے اسے درجۂ اعتبار سے بھی ساقط کر دیا، الغرض جس کی یہ حالت ہو وہ اس بات کا حق دار ہے کہ اسے آخری درجہ میں رکھا جائے اس لئے اسے شکل رابع کہتے ہیں۔

فصل: وَاَشْرَفُ الْاَشْکَالِ مِنَ الْاَرْبَعَةِ الشَّکْلُ الْاَوَّلُ وَلِذٰلِکَ کَانَ اِنْتَاجُهٗ بَیِّنًا بَدِیْهِیًّا یَسْبِقُ الذِّهْنُ فِیْهِ اِلَی النَّتِیْجَةِ سَبْقًا طَبْعِیًّا مِنْ دُوْنِ حَاجَةٍ اِلٰی فِکْرٍ وَتَاَمُّلٍ وَلَهٗ شَرَائِطُ وَضُرُوْبٌ اَمَّا الشَّرَائِطُ فَاِثْنَانِ اَحَدُهُمَا اِیْجَابُ الصُّغْرٰی وَثَانِیْهِمَا کُلِّیَّةُ الْکُبْرٰی فَاِنْ یَفْقِدَا مَعًا اَوْ یَفْقِدْ اَحَدُهُمَا لَا یَلْزَمُ النَّتِیْجَةُ کَمَا یَظْهَرُ عِنْدَ التَّاَمُّلِ وَاَمَّا الضُّرُوْبُ فَاَرْبَعَةٌ لِاَنَّ الْاِحْتِمَالَاتِ فِیْ کُلِّ شَکْلٍ سِتَّةَ عَشَرَ لِاَنَّ الصُّغْرٰی اَرْبَعَةٌ وَالْکُبْرٰی اَیْضًا اَرْبَعَةٌ اَعْنِی الْمُوْجِبَةَ الْکُلِّیَّةَ وَالْمُوْجِبَةَ الْجُزْئِیَّةَ وَالسَّالِبَةَ الْکُلِّیَّةَ وَالْجُزْئِیَّةَ وَالْاَرْبَعَةُ فِی الْاَرْبَعَةِ سِتَّةَ عَشَرَ وَاَسْقَطَ شَرَائِطُ الشَّکْلِ الْاَوَّلِ اِثْنَیْ عَشَرَ وَهُوَ الصُّغْرٰی السَّالِبَةُ الْکُلِّیَّةُ مَعَ الْکُبْرَیَاتِ الْاَرْبَعِ وَالصُّغْرٰی السَّالِبَةُ الْجُزْئِیَّةُ مَعَ تِلْکَ الْاَرْبَعِ وَهٰذِهٖ ثَمَانِیَةٌ وَالْکُبْرٰی الْمُوْجِبَةُ الْجُزْئِیَّةُ وَالسَّالِبَةُ الْجُزْئِیَّةُ مَعَ الصُّغْرٰی الْمُوْجِبَةِ الْجُزْئِیَّةِ وَالْکُلِّیَّةِ وَهٰذِهٖ اَرْبَعَةٌ فَبَقِیَ اَرْبَعَةُ ضُرُوْبٍ مُنْتِجَةٍ اَلضَّرْبُ الْاَوَّلُ مُرَکَّبٌ مِنْ مُوْجِبَةٍ کُلِّیَّةٍ صُغْرٰی

وَمُوْجِبَةٍ كُلِّيَةٍ كُبْرىٰ يُنْتِجُ مُوْجِبَةً كُلِّيَةً نَحْوُ كُلُّ ج بٌ وَكُلُّ ب دَ يُنْتِجُ كُلُّ ج دَ وَالضَّرْبُ الثَّانِيُّ مُؤَلَّفٌ مِنْ مُوْجِبَةٍ كِلِّيَةٍ صُغْرىٰ وَسَالِبَةٍ كُلِّيَّةٍ كُبْرىٰ يُنْتِجُ سَالِبَةً كُلِّيَةً نَحْوُ كُلُّ اِنْسَانٍ حَيَوَانٌ وَلاَ شَيْءَ مِنَ الْحَيَوَانِ بِحَجَرٍ يُنْتِجُ لاَ شَيْءَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِحَجَرٍ وَالضَّرْبُ الثَّالِثُ مُلْتَئِمٌ مِنْ مُوْجِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ صُغْرىٰ وَمُوْجِبَةٍ كُلِّيَةٍ كُبْرىٰ وَالنَّتِيْجَةُ مُوْجِبَةٌ جُزْئِيَّةٌ نَحْوُ بَعْضُ الْحَيَوَانِ فَرَسٌ وَكُلُّ فَرَسٍ صَهَّالٌ يُنْتِجُ بَعْضُ الْحَيَوَانِ صَهَّالٌ وَالضَّرْبُ الرَّابِعُ مُزْدَوَجٌ مِنْ مُوْجِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ صُغْرىٰ وَسَالِبَةٍ كُلِّيَةٍ كُبْرىٰ يُنْتِجُ سَالِبَةً جُزْئِيَّةً كَقَوْلِنَا بَعْضُ الْحَيَوَانِ نَاطِقٌ وَلا شَيْءَ مِنَ النَّاطِقِ بِنَاهِقٍ فَالنَّتِيْجَةُ بَعْضُ الْحَيَوَانِ لَيْسَ بِنَاهِقٍ.

ترجمہ: چاروں شکلوں میں سے سب سے افضل شکل، شکل اول ہے اس لئے کہ اس کا نتیجہ دینا واضح اور بدیہی ہے ذہن اس میں طبعی طور پر نتیجہ کی طرف سبقت کرتا ہے غور وفکر کی ضرورت کے بغیر، اس کے لئے کچھ شرطیں ہیں اور چند ضربیں ہیں، بہر حال (اسکی) شرطیں تو وہ دو ہیں، ان میں سے ایک صغری کا موجبہ ہونا اور ان میں سے دوسرا کبری کا کلیہ ہونا ہے پس اگر یہ دونوں (شرطیں) نہ پائی جائیں یا ان میں سے ایک شرط نہ پائی جائے تو نتیجہ لازم نہیں ہوگا جیسا کہ غور وفکر کے وقت ظاہر ہو جاتا ہے، بہر حال ضربیں تو وہ چار ہیں اس لیے کہ احتمالات ہر شکل میں سولہ ضربیں ہیں اس لیے کہ صغری بھی چار ہیں اور کبری بھی چار ہیں یعنی موجبہ کلیہ، موجبہ جزئیہ، سالبہ کلیہ، سالبہ جزئیہ اور چار کو چار سے ضرب دینے سے سولہ ضربیں حاصل ہوتی ہیں پہلی شکل کی شرائط نے بارہ ضربوں کو گرادیا اور وہ صغری سالبہ کلیہ ہے چاروں کبریات کے ساتھ اور صغری سالبہ جزئیہ انہیں چاروں کبریات کے ساتھ اور یہ آٹھ ہوئیں اور کبری موجبہ جزئیہ اور کبری سالبہ جزئیہ، صغری موجبہ جزئیہ اور صغری موجبہ کلیہ کے ساتھ اور یہ چار ہوئیں پس نتیجہ دینے والی چار ضربیں باقی رہ گئیں، پہلی ضرب صغری موجبہ کلیہ اور کبری موجبہ کلیہ سے مرکب ہو یہ موجبہ کلیہ کا نتیجہ دے گی جیسے کل انسان حیوان و کل حیوان جسم نتیجہ دے گی کل انسان جسم کا، دوسری ضرب صغری موجبہ کلیہ اور کبری سالبہ کلیہ سے مرکب ہو یہ نتیجہ دے گی سالبہ کلیہ کا جیسے

ہر انسان حیوان ہے اور کوئی حیوان پتھر نہیں نتیجہ دے گی کوئی انسان پتھر نہیں اور تیسری ضرب صغری موجبہ جزئیہ اور کبری موجبہ کلیہ سے مرکب ہو اور نتیجہ موجبہ جزئیہ ہوگا جیسے بعض حیوان گھوڑے ہیں اور ہر گھوڑا ہنہنانے والا ہے نتیجہ دے گی بعض حیوان ہنہنانے والے ہیں اور چوتھی ضرب صغری موجبہ جزئیہ اور کبری سالبہ کلیہ سے مرکب ہو یہ نتیجہ دے گی سالبہ جزئیہ کا جیسے ہمارا قول بعض حیوان ناطق ہیں اور کوئی ناطق ناہق نہیں پس نتیجہ ''بعض حیوان ناہق نہیں'' ہے۔

تشریح

اس فصل میں مصنفؒ شکل اول کی شرائط اور ضروب منتجہ بیان کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ اشکال اربعہ میں سے سب سے اشرف شکل، شکل اول ہے اور اس کے اشرف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اسکا منتج ہونا واضح اور بدیہی ہے اور بدیہی چیز کیلئے کسی دلیل کی ضرورت نہیں ہوتی جب کہ باقی شکلوں کا منتج ہونا واضح اور بدیہی نہیں ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس میں ذہن طبعی طور پر نتیجہ کی طرف سبقت کرتا ہے بغیر کسی ہیر پھیر کے اور بغیر کسی غور وفکر کے جب کہ بقیہ اشکال میں ذہن طبعی طور پر نتیجہ کی طرف سبقت نہیں کرتا بلکہ ہیر پھیر کرنا پڑتا ہے۔

شکل اول کے نتیجہ دینے کی شرائط

اما الشرائط الخ: سے مصنفؒ شکل اول کے منتج ہونے کی شرطیں بیان کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ شکل اول کے نتیجہ دینے کی دو شرطیں ہیں (۱) صغری کا موجبہ ہونا (۲) کبری کا کلیہ ہونا

ایجاب صغریٰ کی شرط کی وجہ: صغریٰ کا موجبہ ہونا اس لئے ضروری ہے کہ کبریٰ میں اوسط پر اکبر کا حکم لگایا جاتا ہے اب اگر صغریٰ موجبہ ہو تو اصغر اوسط کا فرد ہوگا اور کبریٰ میں اکبر کا اوسط پر جو حکم لگایا گیا ہے وہ اوسط کے واسطہ سے اصغر کی طرف متعدی ہوگا اور اگر صغریٰ سالبہ ہو تو اصغر اوسط میں داخل ہی نہیں ہوگا لہٰذا کبریٰ میں جو حکم اوسط پر لگایا گیا ہے وہ اصغر کی طرف متعدی نہیں ہوگا اور صاف ظاہر ہے کہ اس صورت میں نتیجہ بھی لازم نہیں آئے گا جیسے کل انسان حیوان و کل حیوان جسم میں جسمیت کا حکم حیوان پر لگایا جا رہا ہے اور صغریٰ بھی چونکہ موجبہ ہے تو انسان

حیوان کا فرد ہوگا اور کبریٰ میں جسمیت کا جو حکم حیوان پر لگایا گیا ہے وہ حیوان کے واسطہ سے انسان کے لئے بھی ثابت ہوگا لیکن اگر صغریٰ سالبہ (لاشیٔ من الانسان بحیوان) ہو تو پھر اس صورت میں چونکہ انسان حیوان کا فرد ہی نہیں لہٰذا کبریٰ میں جسمیت کا جو حکم حیوان پر لگایا گیا ہے وہ انسان کی طرف متعدی نہیں ہوگا، یہ شرط کیف کے اعتبار سے ہے۔

کلیتہ کبریٰ کی شرط کی وجہ: کلیتِ کبریٰ کی شرط اس لئے لگائی گئی ہے تا کہ اصغر اوسط کا فرد بن جائے اور جو حکم کبریٰ میں اوسط پر لگایا گیا ہے وہی حکم اصغر کی طرف بھی متعدی ہو جائے اس لئے کہ صغریٰ میں اصغر پر اوسط کو محمول کیا جاتا ہے اور بعض اوقات محمول (یعنی اوسط) موضوع (یعنی اصغر) سے اعم ہوتا ہے جیسے کل انسان حیوان اب اگر کبریٰ جزئیہ ہو تو ممکن ہے کہ اصغر، اوسط کے ان بعض افراد میں داخل نہ ہو جن پر کبریٰ میں اکبر کا حکم لگایا گیا ہے تو اس صورت میں کبریٰ میں جو حکم (اوسط کے جن بعض افراد پر) لگایا گیا ہے وہ اصغر کی متعدی نہیں ہوگا جیسے کل انسان حیوان و بعض الحیوان فرس تو اس کا نتیجہ بعض الانسان فرس درست نہیں ہوگا کیونکہ کبریٰ کے کلیہ نہ ہونے کی وجہ سے فرس ہونے کا حکم حیوان کے جن بعض افراد پر لگایا گیا ہے ممکن ہے کہ انسان (اصغر) حیوان کے ان بعض افراد میں سے نہ ہو یعنی کبری میں فرسیت کا حکم حیوان کے جن بعض افراد پر لگایا گیا ہے وہ حیوان اور ہوں اور صغریٰ میں جو حیوان ہونے کا حکم انسان کے افراد کیلئے لگایا گیا ہے وہ حیوان اور ہوں، لہٰذا حد اوسط مکرر نہ ہوگا اور جب حد اوسط مکرر نہ ہوگا اور جب اوسط مکرر نہیں تو نتیجہ صحیح نہیں نکلے گا، دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ صغریٰ میں انسان کیلئے حیوانیت ثابت ہے اور کبریٰ میں بعض حیوان کیلئے فرسیت ثابت ہے لیکن اس بعض حیوان میں وہ حیوان داخل نہیں جو انسان کیلئے ثابت ہے لہٰذا انسان کیلئے حیوانیت کے ثبوت کی وجہ سے فرسیت کا ثبوت لازم نہیں آئے گا تو اس طرح نتیجہ لازم نہ ہوگا اس لئے کبریٰ کا کلیہ ہونا ضروری ہے تا کہ اصغر اوسط کا فرد بن جائے اور جو حکم کبریٰ میں اوسط پر لگایا ہے وہ اصغر کی طرف متعدی ہو جائے یہ شرط کمیت کے اعتبار سے ہے۔

ضروب منتجہ: اما الضرب سے شکل اول کی ضروب منتجہ بیان فرما رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ ہر شکل کی عقلی طور پر سولہ ضربیں بنتی ہیں، اس طرح کہ صغری بھی محصورات اربعہ میں سے کوئی ہوسکتا ہے اور کبری بھی محصورات اربعہ میں سے کوئی ہوسکتا ہے اس طرح چار صغریات کو چار کبریات میں ضرب دینے سے سولہ ضربیں بنیں گی۔ جن کی تفصیل یہ ہے کہ (۱ تا ۴) صغری موجبہ کلیہ کے ساتھ چاروں کبریات یعنی موجبہ کلیہ، موجبہ جزئیہ، سالبہ کلیہ، سالبہ جزئیہ ہوں۔ اور (۵ تا ۸) صغری موجبہ جزئیہ کے ساتھ یہی چاروں کبریات ہوں۔ (۹ تا ۱۲) صغری سالبہ کلیہ کے ساتھ یہی چاروں کبریات ہوں۔ (۱۳ تا ۱۶) صغری سالبہ جزئیہ کے ساتھ یہی چاروں کبریات ہوں۔

ان سولہ ضربوں کو نقشہ ذیل سے معلوم کر سکتے ہیں:

نمبر شمار	صغری	کبری	نمبر شمار	صغری	کبری
۱	موجبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	۹	سالبہ کلیہ	موجبہ کلیہ
۲	موجبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	۱۰	سالبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ
۳	موجبہ کلیہ	سالبہ کلیہ	۱۱	سالبہ کلیہ	سالبہ کلیہ
۴	موجبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	۱۲	سالبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ
۵	موجبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	۱۳	سالبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ
۶	موجبہ جزئیہ	موجبہ جزئیہ	۱۴	سالبہ جزئیہ	موجبہ جزئیہ
۷	موجبہ جزئیہ	سالبہ کلیہ	۱۵	سالبہ جزئیہ	سالبہ کلیہ
۸	موجبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ	۱۶	سالبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ

شکل اول کی ضروب منتجہ

شکل اول میں نتیجہ دینے والی ضربیں کل چار ہیں اور بقیہ بارہ ضروب میں شکل اول

کی شرائط نہ پائے جانے کی بناء پر نتیجہ حاصل نہیں ہوتا ضرب نمبر۹ سے نمبر۱۶ تک میں تو اس لیے کہ ان میں پہلی شرط ایجابِ صغریٰ مفقود ہے اور ضرب نمبر۲-۴،۶-۸ میں دوسری شرط نہیں پائی جاتی کہ کبریٰ کلیہ نہیں ہے تو اس طرح یہ بارہ ضربیں خارج ہو گئیں اور بقیہ چار ضربیں یعنی ۱،۳، ۵،اور ۷ باقی رہ گئیں کہ ان میں دونوں شرطیں موجود ہیں کہ صغریٰ موجبہ بھی ہے اور کبریٰ کلیہ بھی ہے اس لئے ان سے نتیجہ حاصل ہوگا اور انکی مثالیں درج ذیل ہیں:

ضرب نمبر۱: صغریٰ موجبہ کلیہ، کبریٰ موجبہ کلیہ

جیسے ہر انسان حیوان ہے اور ہر حیوان جسم ہے نتیجہ ہر انسان جسم ہے

ضرب نمبر۳: صغریٰ موجبہ کلیہ، کبریٰ سالبہ کلیہ

جیسے ہر انسان حیوان ہے اور کوئی حیوان پتھر نہیں نتیجہ کوئی انسان پتھر نہیں

ضرب نمبر۵: صغریٰ موجبہ جزئیہ، کبریٰ موجبہ کلیہ

جیسے بعض حیوان گھوڑے ہیں اور ہر گھوڑا ہنہنانے والا ہے نتیجہ بعض حیوان ہنہنانے والے ہیں۔

ضرب نمبر۷: صغریٰ موجبہ جزئیہ، کبریٰ سالبہ کلیہ

جیسے بعض حیوان ناطق ہیں اور کوئی ناطق ناہق نہیں نتیجہ بعض حیوان ناہق نہیں۔

نقشہ شکل اوّل

نمبر شمار	صغریٰ	کبریٰ	کیفیت	مثال صغریٰ	مثال کبریٰ	نتیجہ
۱	موجبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	منتج	کل انسان حیوان	کل حیوان جسم	کل انسان جسم
۲	موجبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	غیر منتج	کلیت کبریٰ نہیں ہے		

۳	موجبہ کلیہ	سالبہ کلیہ	منتج	کل انسان حیوان	لاشئی من الحیوان بحجر	لاشئی من الانسان بحجر
۴	موجبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	غیر منتج	کلیت کبریٰ نہیں		
۵	موجبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	منتج	بعض الحیوان فرس	کل فرس صاھل	بعض الحیوان صاھل
٦	موجبہ جزئیہ	موجبہ جزئیہ	غیر منتج	کلیت کبریٰ نہیں		
۷	موجبہ جزئیہ	سالبہ کلیہ	منتج	بعض الحیوان ناطق	لاشئی من الناطق بناہق	بعض الحیوان لیس بناہق
۸	موجبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ	غیر منتج	کلیت کبریٰ نہیں		
۹	سالبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	غیر منتج	ایجاب صغریٰ نہیں		
۱۰	سالبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	غیر منتج	دونوں شرطیں نہیں		
۱۱	سالبہ کلیہ	سالبہ کلیہ	غیر منتج	ایجاب صغریٰ نہیں		
۱۲	سالبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	غیر منتج	دونوں شرطیں نہیں		
۱۳	سالبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	غیر منتج	ایجاب صغریٰ نہیں		
۱۴	سالبہ جزئیہ	موجبہ جزئیہ	غیر منتج	دونوں شرطیں نہیں		

۱۵	سالبہ جزئیہ	سالبہ کلیہ	غیر منتج	ایجاب صغریٰ نہیں		
۱۶	سالبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ	غیر منتج	دونوں شرطیں نہیں		

تنبیہ: اِنْتَاجُ الْمُوجِبَةِ الْكُلِّيَّةِ مِنْ خَوَاصِ الشَّكْلِ الْاَوَّلِ كَمَا اَنَّ الْاِنْتَاجَ لِلنَّتَائِجِ الْاَرْبَعَةِ اَيْضًا مِنْ خَصَائِصِهٖ وَالصُّغْرٰى الْمُمْكِنَةُ غَيْرُ مُنْتِجَةٍ فِي هٰذَا الشَّكْلِ فَقَدْ وَضَحَ بِمَا ذَكَرْنَا اَنَّهٗ لَا بُدَّ فِي هٰذَا الشَّكْلِ كَيْفًا اِيْجَابُ الصُّغْرٰى وَكَمًّا كُلِّيَّةُ الْكُبْرٰى وَجِهَةً فِعْلِيَّةُ الصُّغْرٰى.

ترجمہ: موجبہ کلیہ کا نتیجہ دینا شکل اول کی خصوصیات میں سے ہے جیسا کہ نتائج اربعہ کا نتیجہ دینا بھی اسکی خصوصیات میں سے ہے، اس شکل میں صغری ممکنہ نتیجہ نہیں دیتی پس اس تقریر سے جو ہم نے بیان کی یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ اس شکل میں کیف کے اعتبار سے صغری کا موجبہ ہونا اور کم کے اعتبار سے کبری کا کلیہ ہونا اور جہت کے اعتبار سے صغری کا فعلیہ ہونا ضروری ہے۔

تشریح

اس فصل میں مصنفؒ نے دو باتیں ذکر کی ہیں:

(۱) شکل اول کی دو خصوصیات: (۱) شکل اول کے نتیجہ میں موجبہ کلیہ آتا ہے اور کسی اور شکل کے نتیجہ میں موجبہ کلیہ نہیں آتا جیسا کہ نقشوں سے واضح ہے۔ (۲) اور نتائج اربعہ کا نتیجہ دینا بھی شکل اول کی خصوصیات میں سے ہے یعنی شکل اول کے نتیجہ میں موجبہ کلیہ موجبہ جزئیہ سالبہ کلیہ اور سالبہ جزئیہ (محصورات اربعہ) سب آتے ہیں جب کہ باقی اشکال کے نتیجہ میں یہ سب نہیں آتے بلکہ بعض آتے ہیں اور بعض نہیں جیسا کہ نقشوں سے واضح ہے۔

(۲) شکل اول کے منتج ہونے کی شرائط: شکل اول کا صغری ممکنہ ہو (عام ہے کہ ممکنہ عامہ ہو یا ممکنہ خاصہ ہو) نتیجہ حاصل نہیں ہوتا اور شکل اول کے منتج ہونے کے لیے تین شرطیں

ہیں پہلی کیف کے اعتبار سے ہے کہ صغری موجبہ ہو اور دوسری کم کے اعتبار سے ہے کہ کبری کلیہ ہو اور تیسری جہت کے اعتبار سے ہے کہ صغری فعلیہ ہو عام ازیں کہ اس میں فعلیت کی جہت ہو یعنی مطلقہ عامہ ہو یا اس میں دوام یا ضرورت کی جہت ہو یعنی دائمہ مطلقہ یا ضروریہ مطلقہ ہو اس لیے کہ دوام اور ضرورت میں فعلیت بھی پائی جاتی ہے لیکن ممکنہ نہ ہو کیونکہ ممکنہ میں فعلیت کی جہت مفقود ہوتی ہے۔

فعلیت صغری کی شرط کی وجہ: صغریٰ کا فعلی ہونا اس لئے ضروری ہے کہ کبریٰ میں اکبر کا حکم علی مذہب الشیخ اوسط کے ان افراد پر لگایا جاتا ہے جن کیلئے اوسط بالفعل ثابت ہے، اب اگر صغریٰ فعلی ہو یعنی اس میں اصغر کیلئے اوسط بالفعل ثابت ہو تب تو وہ حکم جو کبریٰ میں اوسط کیلئے لگایا گیا ہے وہ اصغر کی طرف متعدی ہوگا اور اگر صغریٰ فعلی نہ ہو یعنی اس میں اصغر کیلئے اوسط بالفعل ثابت نہ ہو تو جو حکم کبریٰ میں اوسط کیلئے لگایا گیا ہے وہ اصغر کی طرف متعدی نہیں ہوگا لہٰذا نتیجہ بھی لازم نہیں آئے گا، مثال سے اس کی وضاحت یہ ہے کہ العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث یہ ایک قیاس ہے اس میں کبریٰ **کل متغیر حادث** میں حدوث کا حکم متغیر کے ان افراد کیلئے ہے جن کیلئے تغیر بالفعل ثابت ہے یعنی جو بالفعل متغیر ہیں اب اگر صغریٰ **العالم متغیر** میں یہ حکم لگایا جائے کہ تغیر عالم کیلئے بالفعل ثابت ہے تب تو کبریٰ میں متغیر کیلئے جو حدوث کا حکم ہے وہ العالم کیلئے ثابت ہوگا لہٰذا العالم حادث صحیح نتیجہ ہوگا لیکن اگر صغریٰ العالم متغیر میں تغیر عالم کیلئے بالفعل ثابت نہ ہو تو پھر حدوث کا حکم متغیر (حد اوسط) کے واسطے سے العالم کیلئے ثابت نہ ہوگا لہٰذا فالعالم حادث کہنا درست نہ ہوگا کیونکہ کبریٰ میں حدوث کا حکم متغیر کے ان افراد کیلئے ہے جو بالفعل متغیر ہیں جب کہ العالم، بالفعل متغیر نہیں تو العالم، متغیر بالفعل کا (جو کہ کبری میں محکوم علیہ ہے) فرد نہ ہوا، جب العالم حد اوسط کا فرد نہیں تو حد اوسط کے واسطے سے اکبر اصغر کیلئے کیسے ثابت ہوگا۔

فصل: وَيُشْتَرَطُ فِىْ اِنْتَاجِ الشَّكْلِ الثَّانِىْ بِحَسْبِ الْكَيْفِ اَىِ

اَلْاِیْجَابِ وَالسَّلْبِ اِخْتِلَافُ الْمُقَدَّمَتَیْنِ فَاِنْ کَانَتِ الصُّغْرٰی مُوْجَبَۃً کَانَتِ الْکُبْرٰی سَالِبَۃً وَبِالْعَکْسِ وَبِحَسْبِ الْکَمِّ اَیِ الْکُلِّیَّۃِ وَالْجُزْئِیَّۃِ کُلِّیَّۃُ الْکُبْرٰی وَاِلَّا یَلْزَمُ الْاِخْتِلَافُ الْمُوْجِبُ لِعَدَمِ الْاِنْتَاجِ اَیْ صِدْقِ الْقِیَاسِ مَعَ اِیْجَابِ النَّتِیْجَۃِ تَارَۃً وَمَعَ سَلْبِهَا اُخْرٰی وَنَتِیْجَۃُ هٰذَا الشَّکْلِ لَا یَکُوْنُ اِلَّا سَالِبَۃً وَضُرُوْبُہُ النَّاتِجَۃُ اَیْضًا اَرْبَعَۃٌ اَحَدُهَا مِنْ کُلِّیَّتَیْنِ وَالصُّغْرٰی مُوْجَبَۃٌ یُنْتِجُ سَالِبَۃً کُلِّیَّۃً کَقَوْلِنَا کُلُّ ج ب وَلَا شَیْءَ مِنْ اب فَلَا شَیْءَ مِنْ ج آ اَوِالدَّلِیْلُ عَلٰی هٰذَا الْاِنْتَاجِ عَکْسُ الْکُبْرٰی فَاِنَّکَ اِذَا عَکَسْتَ الْکُبْرٰی صَارَ لَا شَیْءَ مِنْ ب اَوْ بِاِنْضِمَامِہٖ اِلَی الصُّغْرٰی اِنْتَظَمَ الشَّکْلُ الْاَوَّلُ وَیُنْتِجُ النَّتِیْجَۃَ الْمَطْلُوْبَۃَ اَلضَّرْبُ الثَّنِیُ مِنْ مُوْجَبَۃٍ کُلِّیَّۃٍ کُبْرٰی وَسَالِبَۃٍ کُلِّیَّۃٍ صُغْرٰی کَقَوْلِنَا لَا شَیْءَ مِنْ ج ب وَکُلُّ اب یُنْتِجُ لَا شَیْءَ مِنْ ج ا وَالدَّلِیْلُ عَلَی الْاِنْتَاجِ عَکْسُ الصُّغْرٰی وَجَعْلُهَا کُبْرٰی ثُمَّ عَکْسُ النَّتِیْجَۃِ اَلضَّرْبُ الثَّالِثُ مِنْ مُوْجَبَۃٍ صُغْرٰی وَسَالِبَۃٍ کُلِّیَّۃٍ کُبْرٰی یُنْتِجُ سَالِبَۃً جُزْئِیَّۃً کَقَوْلِکَ بَعْضُ ج ب وَلَا شَیْءَ مِنْ ا ب فَلَیْسَ بَعْضُ ج ا اَلضَّرْبُ الرَّابِعُ مِنْ سَالِبَۃٍ جُزْئِیَّۃٍ صُغْرٰی وَمُوْجَبَۃٍ کُلِّیَّۃٍ کُبْرٰی یُنْتِجُ سَالِبَۃً جُزْئِیَّۃً تَقُوْلُ بَعْضُ ج لَیْسَ ب وَکُلُّ ا ب فَبَعْضُ ج لَیْسَ ا.

ترجمہ: شکل ثانی کے نتیجہ دینے میں کیف یعنی ایجاب وسلب کے اعتبار سے دونوں مقدموں کا مختلف ہونا ضروری ہے پس اگر صغری موجبہ ہو تو کبری سالبہ ہو اور اس کے برعکس اور کم یعنی کلیت و جزئیت کے اعتبار سے کبری کا کلیہ ہونا (ضروری ہے) ورنہ ایسا اختلاف لازم آئے گا جو نتیجہ نہ دینے کو واجب کردے گا یعنی کبھی تو قیاس کا نتیجہ کے موجبہ ہونے کے ساتھ صادق آنا اور کبھی (نتیجہ کے) سالبہ ہونے کے ساتھ صادق آنا اور اس شکل کا نتیجہ سالبہ ہی ہوتا ہے اور اسکی نتیجہ دینے والی ضربیں بھی چار ہیں، ان میں سے ایک وہ ہے جو کلیتین سے مرکب ہو اور صغری موجبہ ہو یہ نتیجہ دے گی سالبہ کلیہ کا جیسے کل ج ب و لا شیٔ من اب پس نتیجہ ہوگا لا شیٔ من ج ب، اس انتاج پر دلیل عکس کبری ہے اس لیے کہ جب تو کبری کا عکس مستوی لے گا تو وہ لا شیٔ

اب نتیجہ حق سالبہ یعنی لا شئ من الانسان بفرس ہوگا اب دیکھیں دونوں مثالوں میں ضرب ایک ہی ہے موجبتین کلیتین سے مرکب ہے مگر پہلی مثال میں نتیجہ حق موجبہ اور دوسری مثال میں نتیجہ حق سالبہ ہے حالانکہ نتیجہ سالبہ آنا غلط ہے کیونکہ دونوں مقدمے موجبہ ہیں اور مقدمتین جب موجبہ ہوں تو نتیجہ موجبہ آنا چاہیے پس معلوم ہوا کہ اختلاف فی الکیف کی شرط کے نہ پائے جانے کی صورت میں اختلاف فی النتیجہ لازم ہے اور اختلاف فی النتیجہ عند المناطقہ عقم اور عدم انتاج کی دلیل ہے، اسی طرح اگر کلیت کبری کی شرط مفقود ہو تو بھی اختلاف فی النتیجہ لازم آتا ہے مثلاً کل انسان ناطق و بعض الصاھل لیس بناطق میں نتیجہ حق سالبہ بعض الانسان لیس بصاھل آتا ہے اور اگر کبری کو تبدیل کر کے یوں کہیں کل انسان ناطق و بعض الحیوان لیس بناطق تو نتیجہ حق موجبہ بعض الانسان حیوان آئے گا اور یہاں نتیجہ سالبہ بعض الانسان لیس بحیوان آئے گا جو کہ غلط ہے، تو ملاحظہ کریں کہ ضرب ایک ہی ہے لیکن نتیجہ کبھی موجبہ اور کبھی سالبہ آرہا ہے پس معلوم ہوا کہ کلیت کبریٰ کی شرط کے نہ پائے جانے کی صورت میں اختلاف فی النتیجہ لازم آرہا ہے جو کہ عقم اور عدم انتاج کی دلیل ہے یہاں تک ان دونوں شرطوں کی وجہ بیان کردی ہے کہ اگر یہ دونوں شرطیں نہ پائی جائیں تو ایسا اختلاف لازم آئے گا جو عدم انتاج کا موجب ہوگا اور اس بات کی دلیل ہوگا کہ اس کا نتیجہ نہیں آتا

ونتیجة هذا الشکل الخ اور اس شکل کا نتیجہ ہمیشہ سالبہ آئے گا اس لئے کہ اس کے دونوں مقدمے ہمیشہ ایجاب وسلب کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں یعنی ایک موجبہ ہو تو دوسرا سالبہ اور جب دونوں مقدمے ایجاب وسلب کے اعتبار سے مختلف ہوں تو نتیجہ سالبہ ہی آتا ہے۔

شکل ثانی کی ضروب منتجہ

وضروبه الناتجه الخ یہاں سے مصنف شکل ثانی کی ضروب منتجہ بیان کررہے ہیں:

شکل ثانی کے نتیجہ دینے والی ضربیں بھی چار ہیں اور باقی بارہ ضربیں شکل ثانی کی شرائط کی وجہ سے ساقط ہوگئی ہیں اس لیے کہ آٹھ ضربوں میں تو پہلی شرط نہیں پائی جاتی یعنی ان کے

دونوں قضیے ایجاب وسلب کے اعتبار سے مختلف نہیں ہیں اور وہ آٹھ ضربیں یہ ہیں نمبر ا، نمبر ۲، نمبر ۵، نمبر ۷، نمبر ۱۱، نمبر ۱۲، نمبر ۱۵، نمبر ۱۶ اور چار ضربیں دوسری شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے ساقط ہوگئی اور وہ چار ضربیں یہ ہیں نمبر ۴، نمبر ۸، نمبر ۱۰، نمبر ۱۴- ان چاروں میں کبری کلیہ نہیں ہے اس لئے ان بارہ ضروب سے نتیجہ حاصل نہیں ہوتا اور جن چار ضربوں میں دونوں شرائط موجود ہیں اور ان سے نتیجہ حاصل ہوتا ہے وہ ضروب ۳، ۷، ۹ اور ۱۳ ہیں جنکی تفصیل مندرجہ ذیل ہے:

ضرب نمبر ۳: صغری موجبہ کلیہ، کبری سالبہ کلیہ

ہر انسان جاندار ہے کوئی پتھر جاندار نہیں نتیجہ کوئی انسان پتھر نہیں۔

والدلیل علی هذاالانتاج الخ : سے مصنفؒ ضرب اول کے سالبہ کلیہ کے نتیجہ دینے پر دلیل پیش کر رہے ہیں اور اس دلیل کو عکسِ کبری کہتے ہیں جسکا خلاصہ یہ ہے کہ اگر آپ شکل ثانی کے نتیجے کو نہیں مانتے تو پھر ہم اسکے کبریٰ کا عکس مستوی نکالیں گے جس سے یہ شکل ثانی شکل اول بن جائے گی اور اس کا نتیجہ وہ ہوگا جو کہ ہمارا مطلوب ہے یعنی جو نتیجہ شکل ثانی کا ہے وہی اس شکل اول کا ہوگا مثلاً کل فاعل مرفوع ولا شئ من تمییز مرفوع یہ شکل ثانی کی ضرب اول ہے اب ہمارا دعویٰ ہے کہ اس کا نتیجہ سالبہ کلیہ یعنی لا شئ من الفاعل تمییز ہے اب اگر آپ اس کو نہیں مانتے تو ہم کبریٰ کا عکس نکالیں گے جس سے یہ شکل ثانی شکل اول میں تبدیل ہو جائے گی جیسے کل فاعل مرفوع ولاشئ من مرفوع بتمییز اب اس کا نتیجہ یہ ہوگا لا شئ من الفاعل بتمییز یہ نتیجہ بعینہ وہی نتیجہ ہے جو کہ شکل ثانی کا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ شکل ثانی کا نتیجہ بھی صحیح ہے

ضرب نمبر ۷: صغری موجبہ جزئیہ، کبری سالبہ کلیہ

جیسے بعض حیوان انسان ہیں اور کوئی پتھر انسان نہیں، نتیجہ بعض حیوان پتھر نہیں

ضرب نمبر ۹: صغری سالبہ کلیہ، کبری موجبہ کلیہ

جیسے: کوئی پتھر جاندار نہیں اور ہر انسان جاندار ہے، نتیجہ کوئی پتھر انسان نہیں

والدلیل علی انتاج الخ: سے مصنفؒ اس ضرب کے سالبہ کلیہ کے نتیجہ دینے

پر دلیل قائم فرمار ہے ہیں اس دلیل کا نام "عکس صغریٰ ثم عکس الترتیب ثم عکس النتیجہ" ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر آپ شکل ثانی کا نتیجہ نہیں مانتے تو پھر ہم شکل ثانی کے صغریٰ کا عکس نکالیں گے تو یہ شکل رابع بن جائے گی پھر ہم شکل رابع کی ترتیب کو منعکس کر دیں گے یعنی صغریٰ کو کبریٰ اور کبریٰ کو صغریٰ بنائیں گے تو یہ شکل اول بن جائے گی پھر اس سے جو نتیجہ نکلے گا ہم اس کا عکس نکالیں گے تو وہ عکس بعینہ وہی مطلوبہ نتیجہ ہوگا جیسے لا شیٔ من الانسان بناهق و کل حمار ناهق یہ شکل ثانی کی ضرب ثانی ہے، ہمارا دعویٰ ہے کہ اس کا نتیجہ سالبہ کلیہ یعنی لاشیٔ من الانسان بحمار نکلے گا اس لئے کہ اگر آپ اس کو نہیں مانیں گے تو ہم صغریٰ کا عکس لیں گے جو کہ لاشیٔ من الناهق بانسان ہوگا تو اس سے شکل ثانی شکل رابع بن جائے گی جو کہ لاشیٔ من الناهق بانسان و کل حمار ناهق ہے، اب ہم حاصل ہونے والی شکل رابع کے مقدمتین کی ترتیب بدلیں گے یعنی صغریٰ کو کبریٰ اور کبریٰ کو صغریٰ بنائیں گے تو شکل رابع شکل اول میں تبدیل ہو جائے گی جو کہ یہ ہے کل حمار ناهق و لاشیٔ من الناهق بانسان اس کا نتیجہ لاشیٔ من الحمار بانسان ہوگا اب ہم اس نتیجہ کا عکس لیں گے جو کہ یہ ہوگا لاشیٔ من الانسان بحمار اور یہ بعینہ وہی نتیجہ ہے جو کہ شکل ثانی کا تھا یعنی ہمارا مطلوب۔

<u>فائدہ:</u> اس کے علاوہ شکل ثانی سے حاصل شدہ نتیجہ کو پرکھنے کیلئے ایک اور دلیل، دلیلِ خلف ہے جو افادہ کی خاطر پیش خدمت ہے دلیل خلف کہتے کہ اگر آپ شکل ثانی کے نتیجے کو نہیں مانتے تو پھر اس کی نقیض کو ماننا پڑے گا پھر ہم اس نقیض کو صغریٰ بنائیں گے کیونکہ یہ نقیض موجبہ ہوگی اور شکل ثانی والے کبریٰ کو کبریٰ رکھیں گے کیونکہ وہ کلیہ ہوتا ہے تو اس سے شکل اول تیار ہوگی پھر اس سے جو نتیجہ نکلے گا وہ شکل ثانی کے صغریٰ کے خلاف ہوگا حالانکہ وہ صغریٰ مفروض الصدق ہے لہٰذا یہ نتیجہ باطل اور محال ہے اور منشاء باطل ومحال یہ شکل نہیں ہے کیونکہ وہ بدیہی الانتاج ہے اور منشاء محال شکل اول کا کبریٰ بھی نہیں کیونکہ وہ بھی مفروض الصدق ہے بلکہ محال کا منشاء یہ نقیض ہے لہٰذا یہ نقیض باطل ہے تو جب نقیض باطل ہے تو ہمارا مطلوبہ نتیجہ حق ہے جیسے کل انسان حیوان و لا

شئ من الحجر بحیوان یہ شکل ثانی کی ضرب اول ہے، اب ہمارا دعویٰ ہے کہ اس کا نتیجہ سالبہ کلیہ آئے گا یعنی لاشئ من الانسان بحجر، اب اگر سائل اس نتیجہ کو نہ مانے تو پھر ہم اس کی نقیض نکالیں گے اور اس نقیض کو اس کی موجبہ ہونے کی بناء پر صغریٰ اور شکل ثانی کے کبریٰ کو اس کے کلیہ ہونے کی بنا پر کبریٰ بنائیں گے تو یہ شکل اول تیار ہوگی بعض الانسان حجر و لا شئ من الحجر بحیوان اب اسکا نتیجہ یہ ہوگا بعض الانسان لیس بحیوان اب یہ نتیجہ شکل ثانی کے صغریٰ یعنی کل انسان حیوان کے خلاف ہے حالانکہ شکل ثانی کا صغریٰ مفروض الصدق ہے لہٰذا یہ نتیجہ ہی باطل ہے اور اس باطل کی وجہ نقیض ہے لہٰذا وہ نقیض بھی باطل ہے تو جب نقیض باطل ہے تو اصل قضیہ یعنی ہمارا مطلوب اور نتیجہ حق ہے۔

ضرب نمبر۱۳: صغری سالبہ جزئیہ، کبری موجبہ کلیہ

جیسے: بعض پتھر انسان نہیں، ہر جاندار انسان ہے نتیجہ بعض پتھر جاندار نہیں۔

نقشہ شکل ثانی

نمبر	صغریٰ	کبریٰ	کیفیت	مثال صغریٰ	مثال کبریٰ	نتیجہ
۱	موجبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	غیر منتج	اختلاف کیف نہیں		
۲	موجبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	غیر منتج	دونوں شرطیں نہیں		
۳	موجبہ کلیہ	سالبہ کلیہ	منتج	کل انسان حیوان	لا شئ من الحجر بحیوان	لا شئ من الانسان بحجر
۴	موجبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	غیر منتج	کلیت کبریٰ نہیں		
۵	موجبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	غیر منتج	اختلاف کیف نہیں		
۶	موجبہ جزئیہ	موجبہ جزئیہ	غیر منتج	دونوں شرطیں نہیں		
۷	موجبہ جزئیہ	سالبہ کلیہ	منتج	بعض الحیوان انسان	لا شئ من الفرس بانسان	بعض الحیوان لیس بفرس

۸	موجبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ	غیر منتج	کلیت کبریٰ نہیں		
۹	سالبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	منتج	لا شئ من الحجر بحیوان	کل انسان حیوان	لا شئ من الحجر بانسان
۱۰	سالبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	غیر منتج	کلیت کبریٰ نہیں		
۱۱	سالبہ کلیہ	سالبہ کلیہ	غیر منتج	اختلاف کیف نہیں		
۱۲	سالبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	غیر منتج	کلیت کبریٰ نہیں اور اختلاف کیف نہیں		
۱۳	سالبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	منتج	بعض الحیوان لیس بانسان	کل ناطق انسان	بعض الحیوان لیس بناطق
۱۴	سالبہ جزئیہ	موجبہ جزئیہ	غیر منتج	کلیت کبریٰ نہیں		
۱۵	سالبہ جزئیہ	سالبہ کلیہ	غیر منتج	اختلاف کیف نہیں		
۱۶	سالبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ	غیر منتج	دونوں شرطیں نہیں		

فصل: شَرْطُ اِنْتَاجِ الشَّكْلِ الثَّالِثِ كَوْنُ الصُّغْرىٰ مُوْجِبَةً وَكَوْنُ اِحْدَى الْمُقَدَّمَتَيْنِ كُلِّيَّةً فَضُرُوْبُهُ النَّاتِجَةُ سِتَّةٌ اَحَدُهَا كُلُّ بٍ جٍ وَكُلُّ بٍ اَفَبَعْضُ جٍ اٗ وَثَانِيْهَا كُلُّ بٍ جٍ وَلَا شَيْءَ مِنْ بٍ اَفَبَعْضُ جٍ لَيْسَ اٗ وَثَالِثُهَا بَعْضُ بٍ جٍ وَكُلُّ بٍ اَفَبَعْضُ جٍ اٗ وَرَابِعُهَا بَعْضُ بٍ جٍ وَلَا شَيْءَ مِنْ بٍ اَفَبَعْضُ جٍ لَيْسَ اٗ وَخَامِسُهَا كُلُّ بٍ جٍ وَبَعْضُ بٍ اَفَبَعْضُ جٍ اٗ وَسَادِسُهَا كُلُّ بٍ جٍ وَبَعْضُ بٍ لَيْسَ اَ فَبَعْضُ جٍ لَيْسَ اٗ.

ترجمہ: تیسری شکل کے نتیجہ دینے کی شرط صغریٰ کا موجبہ ہونا اور ان دونوں میں سے کسی ایک کا کلیہ ہونا ہے پس اسکی نتیجہ دینے والی ضربیں چھ ہیں انمیں سے ایک کل ب ج اور کل ب ا ہے پس نتیجہ ہوگا بعض ج ا اور ان میں سے دوسری کل ب ج اور لا شئ من ب ا ہے پس نتیجہ ہوگا بعض ج لیس ا اور ان میں سے تیسری بعض ب ج اور کل ب ا ہے پس نتیجہ

ہوگا بعض ج ا اوران میں سے چوتھی بعض ب ج اور لا شیٔ من ب ا ہے پس نتیجہ ہوگا بعض ج لیس ا اوران میں سے پانچویں کل ب ج اور بعض ب ا ہے پس نتیجہ ہوگا بعض ج ا اور ان میں سے چھٹی کل ب ج اور بعض ب لیس ا ہے پس نتیجہ ہوگا بعض ج لیس ا

تشریح

اس فصل میں مصنفؒ نے شکل ثالث کی نتیجہ دینے کی شرائط اور اس کی ضروب منتجہ بیان کی ہیں:

شکل ثالث کے نتیجہ دینے کی شرائط: شکل ثالث کے نتیجہ دینے کی بھی دو شرطیں ہیں:
(۱) کیف کے اعتبار سے ایجاب صغریٰ، خواہ کبریٰ موجبہ ہو یا سالبہ (۲) کم کے اعتبار سے مقدمتین میں سے کسی ایک کا کلیہ ہو، دوسرا مقدمہ خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ

ایجاب صغریٰ کی قید کی وجہ: ایجاب صغریٰ اس لئے ضروری ہے کہ کبریٰ میں اکبر کا حکم اوسط کے ان افراد پر لگایا جاتا ہے جن کے لئے اوسط بالفعل ثابت ہے کما ھو مذھب الشیخ اب اگر (صغریٰ میں) اصغر اوسط کے ساتھ بالکل متحد نہ ہو بایں طور کہ صغریٰ سالبہ ہو تو اصغر اور اوسط ایک دوسرے کا غیر ہوں گے لہٰذا وہ حکم جو کبریٰ میں اوسط کے لئے ثابت ہوا تھا اصغر کی طرف متعدی نہیں ہوگا اور نتیجہ نہیں نکلے گا۔

کلیت احداھما کی شرط کی وجہ: شکل ثالث کے منتج ہونے کیلئے مقدمتین میں سے کسی ایک کا کلیہ ہونا اس لئے ضروری ہے کہ اگر دونوں جزئیے ہوں تو پھر اس بات کا امکان ہے کہ اوسط کے وہ بعض افراد جن پر صغریٰ میں اصغر کا حکم لگایا گیا ہے اور اوسط کے وہ بعض افراد کہ جن پر کبریٰ میں اکبر کا حکم لگایا گیا ہے وہ آپس میں غیر غیر ہوں لہٰذا اس صورت میں حکم اکبر سے اصغر کی طرف متعدی نہیں ہوگا اور نتیجہ نہیں نکلے گا جیسے بعض الحیوان انسان و بعض الحیوان فرس یہ قیاس کے دونوں مقدمے صادق ہیں لیکن پہلے مقدمے (صغریٰ) میں حیوان (اوسط) کے جن بعض افراد پر انسانیت کا حکم لگایا گیا ہے وہ غیر ہیں حیوان کے ان بعض افراد کے جن پر دوسرے

مقدمے (کبریٰ) میں فرسیت کا حکم لگایا گیا ہے تو چونکہ اوسط مکرر ہی نہیں ہوئی لہٰذا حیوان کے واسطے سے فرسیت کا حکم انسان پر صادق نہ ہوگا اور بعض الانسان فرسٌ کہنا درست نہ ہوگا۔

تو ان شرائط کی وجہ سے ۱۰ ضربیں ساقط ہوگئیں ان میں سے چھ ضربیں تو پہلی شرط کی وجہ سے ساقط ہوگئیں اور وہ یہ ہیں نمبر۹، نمبر۱۰، نمبر۱۱، نمبر۱۲، نمبر۱۳، نمبر۱۵، کہ ان سب میں صغریٰ موجبہ نہیں اور چار ضربیں دوسری شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے ساقط ہوگئیں اور وہ چار ضروب یہ ہیں۔ ضرب نمبر۶، نمبر۸، نمبر۱۴، نمبر۱۶ کہ ان میں مقدمتین میں سے کوئی کلیہ نہیں۔

فائدہ: ضرب نمبر۱۴، اور ضرب نمبر۱۶ میں پہلی شرط بھی مفقود ہے۔

شکل ثالث کی ضروب منتجہ

شکل ثالث کی نتیجہ دینے والی ضربیں چھ ہیں اور وہ یہ ہیں ضرب نمبر۱، نمبر۲، نمبر۴، نمبر۵، نمبر۷ ان میں دونوں شرطیں پائی جاتی ہے اس لئے ان سے نتیجہ حاصل ہوگا اور ان کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے:

ضرب نمبر۱: صغریٰ موجبہ کلیہ و کبریٰ موجبہ کلیہ

جیسے: ہر انسان جاندار ہے اور ہر انسان لکھنے والا ہے نتیجہ بعض جاندار لکھنے والے ہے

ضرب نمبر۲: صغریٰ موجبہ کلیہ، کبریٰ موجبہ جزئیہ

جیسے ہر انسان جاندار ہے، بعض انسان لکھنے والے ہیں نتیجہ بعض جاندار لکھنے والے ہیں

ضرب نمبر۳: صغریٰ موجبہ کلیہ، کبریٰ سالبہ کلیہ

جیسے ہر انسان جاندار ہے کوئی انسان لکھنے والا نہیں نتیجہ بعض جاندار لکھنے والے نہیں۔

ضرب نمبر۴: صغریٰ موجبہ کلیہ، کبریٰ سالبہ جزئیہ

جیسے ہر انسان جاندار ہے بعض انسان لکھنے والے نہیں نتیجہ بعض جاندار لکھنے والے نہیں

ضرب نمبر۵: صغریٰ موجبہ جزئیہ، کبریٰ موجبہ کلیہ

جیسے بعض انسان جاندار ہیں ہر انسان لکھنے والا ہے نتیجہ بعض جاندار لکھنے والے ہیں

ضرب نمبر۶: صغریٰ موجبہ جزئیہ، کبریٰ سالبہ کلیہ

جیسے بعض انسان جاندار ہیں کوئی انسان لکھنے والا نہیں نتیجہ بعض جاندار لکھنے والے نہیں

فائدہ: یاد رکھیں کہ شکل ثالث کا نتیجہ ہمیشہ جزئیہ ہوتا ہے تین ضروب میں موجبہ جزئیہ اور تین ضروب میں سالبہ جزئیہ

نقشہ شکل ثالث

نمبر	صغریٰ	کبریٰ	کیفیت	مثال صغریٰ	مثال کبریٰ	نتیجہ
۱	موجبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	منتج	کل انسان حیوان	کل انسان ناطق	بعض الحیوان ناطق
۲	موجبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	منتج	کل انسان حیوان	بعض الانسان کاتب	بعض الحیوان کاتب
۳	موجبہ کلیہ	سالبہ کلیہ	منتج	کل انسان حیوان	لا شئ من الانسان بحجر	بعض الحیوان لیس بحجر
۴	موجبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	منتج	کل انسان حیوان	بعض الانسان لیس بکاتب	بعض الحیوان لیس بکاتب
۵	موجبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	منتج	بعض الحیوان انسان	کل حیوان جسم	بعض الانسان جسم بکاتب
۶	موجبہ جزئیہ	موجبہ جزئیہ	غیر منتج	دوسری شرط نہیں		
۷	موجبہ جزئیہ	سالبہ کلیہ	منتج	بعض الحیوان انسان	لا شئ من الحیوان بحجر	بعض الانسان لیس بحجر
۸	موجبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ	غیر منتج	دوسری شرط نہیں		

۹	سالبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	غیر منتج	پہلی شرط نہیں		
۱۰	سالبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	غیر منتج	پہلی شرط نہیں		
۱۱	سالبہ کلیہ	سالبہ کلیہ	غیر منتج	پہلی شرط نہیں		
۱۲	سالبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	غیر منتج	پہلی شرط نہیں		
۱۳	سالبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	غیر منتج	پہلی شرط نہیں		
۱۴	سالبہ جزئیہ	موجبہ جزئیہ	غیر منتج	دونوں شرطیں نہیں		
۱۵	سالبہ جزئیہ	سالبہ کلیہ	غیر منتج	پہلی شرط نہیں		
۱۶	سالبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ	غیر منتج	دونوں شرطیں نہیں		

فصل: وَشَرَائِطُ اِنْتَاجِ الشَّكْلِ الرَّابِعِ مَعَ كَثْرَتِهَا وَقِلَّةِ جَدْوٰهَا مَذْكُوْرَةٌ فِي الْمَبْسُوْطَاتِ فَلا عَلَيْنَا لَوْ تُرِكَ ذِكْرُهَا وَكَذَا شَرَائِطُ سَائِرِ الْاَشْكَالِ بِحَسْبِ الْجِهَةِ لا يَتَحَمَّلُ اَمْثَالُ رِسَالَتِيْ هٰذِهٖ لِبَيَانِهَا.

ترجمہ: شکل رابع کے منتج ہونے کی شرطیں ان (شرائط) کی کثرت اور قلت نفع کے ساتھ تفصیلی کتابوں میں مذکور ہیں اگر ان کا ذکر چھوڑ دیا جائے تو ہم پر کوئی حرج نہیں اور اسی طرح جہت کے اعتبار سے تمام شکلوں کی شرطیں کہ میرے اس رسالہ جیسے رسالے ان کے بیان کے متحمل نہیں ہو سکتے۔

تشریح

اس فصل میں مصنفؒ نے دو باتیں بیان فرمائی ہیں: (۱) شکل رابع کے نتیجہ دینے کی شرطیں بھی کثیر ہیں اور نیز ان کا نفع بھی کم ہے لہٰذا ہم ان شرائط کو اور اس کی ضروب منتجہ کو بیان نہیں کرتے۔ (۲) اسی طرح جہت کے اعتبار سے بھی تمام اشکال کی شرائط کو بھی ہم بیان نہیں کر رہے اور شکل رابع کی شرائط اور اس کی ضروب منتجہ اور باعتبار جہت کے تمام اشکال کی شرائط کو بیان نہ کرنے پر ہم پر کوئی اعتراض بھی نہیں ہوگا کیونکہ یہ رسالہ ان کا متحمل نہیں ہو سکتا البتہ یہ تمام چیزیں مطولات

میں مذکور ہیں پس جو شخص ان چیزوں کو جاننا چاہے تو وہ بڑی کتابوں کی طرف مراجعت کر لے، اور اس بارے میں ہماری کتاب نبراس التہذیب فی حل التہذیب وشرح التہذیب کا مطالعہ کافی ہے، البتہ ہم افادہ کی خاطر شکل رابع کی شرائط اور اس کی ضروب منتجہ بیان کر دیتے ہیں۔

شکل رابع کے نتیجہ دینے کی شرائط: شکل رابع کے منتج ہونے کی شرط یہ ہے کہ درج ذیل دو امروں میں سے ایک امر پایا جائے (۱) اگر دونوں مقدمے ایجاب وسلب کے اعتبار سے مختلف ہوں تو کوئی ایک کلیہ ہو۔ (۲) اگر دونوں مقدمے موجبہ ہوں تو صغری کلیہ ہو یہ دونوں شرطیں علی سبیل منع الخلو ہیں یعنی اگر دونوں شرطیں جمع بھی ہو جائیں تو کوئی حرج نہیں لیکن دونوں کا ارتفاع درست نہیں بلکہ ان میں سے کسی ایک کا پایا جانا ضروری ہے۔

شکل رابع کی شرائط کی وجہ: ان شرائط کی وجہ یہ ہے کہ اگر امرین میں سے کوئی ایک نہ پایا جائے تو پھر لامحالہ تین صورتوں میں سے کوئی ایک صورت متحقق ہوگی اور وہ تین صورتیں یہ ہیں (۱) دونوں مقدمے سالبہ ہوں یعنی شرط اول اور ثانی کا جزءاول نہ ہو (۲) دونوں مقدمے موجبہ ہوں اور صغریٰ جزئیہ ہو یعنی شرط اول کا جزء ثانی اور شرط ثانی کا جزء اول نہ ہو (۳) دونوں مقدمے جزئیہ ہوں اور کیفاً مختلف ہوں یعنی شرط اول کا جزءاول اور شرط ثانی کا جزء ثانی نہ ہو۔ اور مذکورہ بالا تقادیر ثلاثہ میں سے ہر ایک تقدیر اور صورت پر اختلاف فی النتیجہ لازم آتا ہے جو عدم انتاج اور بانجھ پن کی دلیل ہے۔

تقدیر اول کی مثال: لاشئ من الحجر بانسان ولا شئ من الناطق بحجر یہ شکل رابع ہے جس کے دونوں مقدمے سالبہ ہیں، اس کا نتیجہ حق ایجاب ہے یعنی بعض الانسان ناطق اور اگر ہم کبریٰ کو تبدیل کر کے یوں کہیں لا شئ من الحجر بانسان ولا شئ من الفرس بحجر تو یہ قیاس بھی مذکورہ بالا قیاس کی طرح دو سالبہ سے مرکب ہے مگر اس کا نتیجہ حق لا شئ من الانسان بفرس سالبہ ہے۔

تقدیر ثانی کی مثال: بعض الحیوان انسان وکل ناطق حیوان یہ شکل رابع

ہے جس کے دونوں مقدمے موجبہ ہیں اور صغریٰ جزئیہ ہے اس کا نتیجہ حق ایجاب ہے یعنی بعض الانسان ناطق اور اگر ہم کبریٰ کو تبدیل کر کے یوں کہیں کہ بعض الحیوان انسان و کل فرس حیوان تو یہ قیاس بھی ماقبل والے قیاس کی طرح موجبتین سے مرکب ہے اور صغریٰ جزئیہ ہے مگر اس کا نتیجہ حق سالبہ ہے یعنی لاشئ من الانسان بفرس۔

تقدیر ثالث کی مثال: بعض الحیوان انسان و بعض الجسم لیس بحیوان یہ شکل رابع ہے جس کے دونوں مقدمے جزئیہ ہیں اور کیفاً مختلف ہیں، اس کا نتیجہ حق ایجاب ہے یعنی بعض الانسان جسم لیکن اگر ہم کبریٰ کو تبدیل کر کے یوں کہیں بعض الحیوان انسان و بعض الحجر لیس بحیوان تو یہ قیاس بھی ماقبل والے قیاس کی طرح ہے مگر اس کا نتیجہ حق سلب ہے یعنی بعض الانسان لیس بحجر۔ تو معلوم ہوا کہ اگر امرین مذکورین میں سے کوئی امر نہ پایا جائے تو اختلاف فی النتیجہ لازم آتا ہے اور اختلاف فی النتیجہ عدم انتاج اور عقم کی دلیل ہے لہٰذا امرین میں سے ایک امر کا پایا جانا ضروری ہے۔

شکل رابع کی ضروب غیر منتجہ

چونکہ ضرب نمبر ۵، نمبر ۶ میں دونوں مقدموں کے موجبہ ہونے کے باوجود کلیت صغری کی شرط نہیں پائی جاتی اور ضرب نمبر ۸، نمبر ۱۴ میں دونوں مقدمے ایجاب وسلب کے اعتبار سے مختلف ہیں لیکن کوئی کلیہ نہیں، ضرب نمبر ۱۱، نمبر ۱۲، نمبر ۱۵ اور نمبر ۱۶ میں نہ دونوں مقدمے ایجاباً وسلباً مختلف ہیں اور نہ ہی دونوں موجبہ ہیں لہٰذا یہ آٹھ ضربیں ساقط ہو گئیں۔

شکل رابع کی ضروب منتجہ

شکل رابع کے نتیجہ دینے والی آٹھ ضربیں ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں ضرب نمبر ۱، نمبر ۲، نمبر ۳، نمبر ۴، نمبر ۷، نمبر ۹، نمبر ۱۰، نمبر ۱۳

ضرب نمبر ۱: صغری موجبہ کلیہ، کبری موجبہ کلیہ

جیسے: ہر انسان حساس ہے اور ہر ناطق انسان ہے نتیجہ بعض حساس ناطق ہیں

ضرب نمبر۲: صغریٰ موجبہ کلیہ، کبریٰ موجبہ جزئیہ

جیسے: ہر انسان حیوان ہے اور بعض حساس انسان ہیں نتیجہ بعض حیوان حساس ہیں

ضرب نمبر۳: صغریٰ موجبہ کلیہ، کبریٰ سالبہ کلیہ

جیسے: ہر انسان جاندار ہے کوئی لکھنے والا انسان نہیں نتیجہ بعض جاندار لکھنے والے نہیں

ضرب نمبر۴: صغریٰ موجبہ کلیہ، کبریٰ سالبہ جزئیہ

جیسے: ہر انسان جاندار ہے بعض لکھنے والے انسان نہیں نتیجہ بعض جاندار لکھنے والے نہیں

ضرب نمبر۷: صغریٰ موجبہ جزئیہ کبریٰ سالبہ کلیہ۔

جیسے بعض انسان جاندار ہیں، کوئی لکھنے والا انسان نہیں نتیجہ بعض جاندار لکھنے والے نہیں

ضرب نمبر۹: صغریٰ سالبہ کلیہ کبریٰ موجبہ کلیہ

جیسے کوئی جاندار پتھر نہیں ہر حساس جاندار ہے نتیجہ کوئی پتھر حساس نہیں

ضرب نمبر۱۰: صغریٰ سالبہ کلیہ کبریٰ موجبہ جزئیہ

کوئی انسان لکھنے والا نہیں بعض جاندار انسان ہیں نتیجہ بعض لکھنے والے جاندار نہیں

ضرب نمبر۱۳: صغریٰ سالبہ جزئیہ کبریٰ موجبہ کلیہ

جیسے: بعض انسان لکھنے والے نہیں، ہر انسان جاندار ہے نتیجہ بعض لکھنے والے جاندار نہیں۔

نقشہ شکل رابع

نمبر	صغریٰ	کبریٰ	کیفیت	مثال صغریٰ	مثال کبریٰ	نتیجہ
۱	موجبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	منتج	کل انسان ناطق	کل کاتب انسان	بعض الناطق کاتب
۲	موجبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	منتج	کل انسان ناطق	بعض الحیوان انسان	بعض الناطق حیوان
۳	موجبہ کلیہ	سالبہ کلیہ	منتج	کل انسان ناطق	لاشئ من الفرس بانسان	بعض الناطق لیس بفرس
۴	موجبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	غیر منتج	کل فرس صاھل	بعض الانسان لیس بفرس	بعض الصاھل لیس بانسان

۵	موجبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	غیر منتج	دونوں شرطیں مفقود		
۶	موجبہ جزئیہ	موجبہ جزئیہ	غیر منتج	دونوں شرطیں مفقود		
۷	موجبہ جزئیہ	سالبہ کلیہ	منتج	بعض الحیوان انسان	لا شئ من الحجر بحیوان	بعض الانسان لیس بحجر
۸	موجبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ	غیر منتج	دونوں شرطیں مفقود		
۹	سالبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	منتج	لاشئ من الانسان بحمار	کل ناطق انسان	لا شئ من الحمار بناطق
۱۰	سالبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	منتج	لاشئ من الحمار بانسان	بعض الناهق حمار	بعض الانسان لیس بناهق
۱۱	سالبہ کلیہ	سالبہ کلیہ	غیر منتج	دونوں شرطیں مفقود		
۱۲	سالبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	غیر منتج	دونوں شرطیں مفقود		
۱۳	سالبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	منتج	بعض الحیوان لیس بحمار	کل فرس حیوان	بعض الحمار لیس بفرس
۱۴	سالبہ جزئیہ	موجبہ جزئیہ	غیر منتج	دونوں شرطیں نہیں		
۱۵	سالبہ جزئیہ	سالبہ کلیہ	غیر منتج	دونوں شرطیں مفقود		
۱۶	سالبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ	غیر منتج	دونوں شرطیں نہیں		

فائدة: وَلَعَلَّکَ عَلِمْتَ مِمَّا اَلْقَیْنَا عَلَیْکَ اَنَّ النَّتِیْجَةَ فِیْ الْقِیَاسِ تَتْبَعُ اَدْوَنَ الْمُقَدَّمَتَیْنِ فِیْ الْکَیْفِ وَالْکَمِّ وَالْاَدْوَنُ فِیْ الْکَیْفِ هُوَ السَّلْبُ وَفِیْ الْکَمِّ هُوَالْجُزْئِیَّةُ فَالْقِیَاسُ الْمُرَکَّبُ مِنْ مُوْجِبَةٍ وَسَالِبَةٍ یُنْتِجُ سَالِبَةً وَالْمُرَکَّبُ مِنْ کُلِّیَّةٍ وَجُزْئِیَّةٍ اِنَّمَا یُنْتِجُ جُزْئِیَّةً وَاَمَّا الْمُرَکَّبُ مِنَ الْکُلِّیَّتَیْنِ فَرُبَمَا یُنْتِجُ کُلِّیَّةً وَقَدْ یُنْتِجُ جُزْئِیَّةً۔

ترجمہ: فائدہ: اس تقریر سے جو ہم نے آپ پر القاء کی شاید آپ نے یہ بات جان لی ہوگی کہ نتیجہ، قیاس میں کیف اور کم کے اعتبار سے مقدمتین میں سے کم تر کے تابع ہوتا ہے اور کیف میں کم تر وہ سلب ہے اور کم میں (کم تر) وہ جزئیہ ہے پس وہ قیاس جو موجبہ اور سالبہ سے

مرکب ہو وہ سالبہ کا نتیجہ دے گا اور وہ قیاس جو کلیہ اور جزئیہ سے مرکب ہو وہ جزئیہ کا ہی نتیجہ دے گا اور وہ قیاس جو کلیتین سے مرکب ہو کبھی کلیہ کا نتیجہ دے گا اور کبھی جزئیہ کا نتیجہ دے گا۔

تشریح

اس فصل میں مصنف ؒ نتیجہ حاصل ہونے کے متعلق ایک ضابطہ ذکر کر رہے ہیں، ضابطہ یہ ہے کہ نتیجہ، قیاس کے مقدمتین میں سے کم تر اور ارذل واخس کے تابع ہوتا ہے اور کم تر اور ارذل کیف میں سالبہ ہے اور کم میں جزئیہ ہے تو قیاس جب موجبہ اور سالبہ سے مرکب ہوگا تو نتیجہ سالبہ آئے گا اور جب کلیہ اور جزئیہ سے مرکب ہوگا تو نتیجہ جزئیہ آئے گا اور جب قیاس کلیتین سے مرکب ہو تو نتیجہ کبھی کلیہ آتا ہے جیسے شکل اول اور شکل ثانی میں اور کبھی جزئیہ آتا ہے جیسے شکل ثالث اور شکل رابع میں مثلاً شکل ثالث میں ہر انسان جاندار ہے اور ہر انسان کاتب ہے باوجود دونوں مقدموں کے کلیہ ہونے کے نتیجہ بعض جاندار کاتب ہیں، آئے گا اسی طرح شکل رابع کی ضرب اول یعنی ہر انسان حساس ہے اور ہر ناطق انسان ہے کا نتیجہ باوجود دونوں مقدموں کے کلیہ ہونے کے بعض حساس ناطق ہیں آئے گا۔

فصل: فِي الْاِقْتِرَانِيَّاتِ مِنَ الشَّرْطِيَّاتِ وَحَالُهَا فِي الْاَشْكَالِ الْاَرْبَعَةِ وَالضُّرُوْبِ الْمُنْتِجَةِ وَالشَّرَائِطِ الْمُعْتَبَرَةِ كَحَالِ الْاِقْتِرَانِيَّاتِ مِنَ الْحَمْلِيَّاتِ سَوَاءً بِسَوَاءٍ مِثَالُ الشَّكْلِ الْاَوَّلِ فِيْ الْمُتَّصِلَةِ كُلَّمَا كَانَ زَيْدٌ اِنْسَانًا كَانَ حَيَوَانًا وَكُلَّمَا كَانَ حَيَوَانًا كَانَ جِسْمًا يُنْتِجُ كُلَّمَا كَانَ زَيْدٌ اِنْسَانًا كَانَ جِسْمًا مِثَالُ الشَّكْلِ الثَّانِيْ كُلَّمَا كَانَ زَيْدٌ اِنْسَانًا كَانَ حَيَوَانًا وَلَيْسَ اَلْبَتَّةَ اِذَا كَانَ حَجَرًا كَانَ حَيَوَانًا يُنْتِجُ لَيْسَ اَلْبَتَّةَ اِنْ كَانَ زَيْدٌ اِنْسَانًا كَانَ حَجَرًا مِثَالُ الثَّالِثِ مِنْهَا كُلَّمَا كَانَ زَيْدٌ اِنْسَانًا كَانَ حَيَوَانًا وَكُلَّمَا كَانَ زَيْدٌ اِنْسَانًا كَانَ كَاتِبًا يُنْتِجُ قَدْ يَكُوْنُ اِذَا كَانَ زَيْدٌ حَيَوَانًا كَانَ كَاتِبًا وَاَمَّا الْاِقْتِرَانِيُّ الشَّرْطِيُّ الْمُؤَلَّفُ مِنَ الْمُنْفَصِلَاتِ مِثَالُهٗ مِنَ الشَّكْلِ الْاَوَّلِ اِمَّا كُلُّ ا ب اَوْ كُلُّ ج د وَدَائِمًا كُلُّ د ہ اَوْ كُلُّ د ز يُنْتِجُ

دَائِمًا اِمَّا كُلُّ اب اَوْ كُلُّ ج ه اَوْ كُلُّ د ز وَاَمَّا الْاِقْتِرَانِيُّ الشَّرْطِيُّ الْمُرَكَّبُ مِنْ حَمْلِيَّةٍ وَمُتَّصِلَةٍ فَكَقَوْلِنَا كُلَّمَا كَانَ بَ جَ فَكُلُّ جَ ا وَكُلُّ ء ا يُنْتِجُ كُلَّمَا كَانَ بَ جَ فَكُلُّ جَ ا وَعَلٰى هٰذَا الْقِيَاسُ بَاقِي التَّرْكِيْبَاتِ.

ترجمہ: **فصل** شرطیات سے (مرکب) اقترانیات کے بیان میں، اشکال اربعہ (کے منعقد ہونے میں) ضروب منتجہ اور شرائط معتبرہ میں ان کا حال برابر برابر حملیات سے مرکب اقترانیات کے حال کی طرح ہے، شکل اول کی مثال متصلہ میں کلما کان زید انسانا کان حیوانا و کلما کان حیوانا کان جسما ہے جو نتیجہ دے گا کلما کان زید انسانا کان جسما کا اور شکل ثانی کی مثال کلما کان زید انسانا کان حیوانا ولیس البتۃ اذا کان حجرا کان حیوانا ہے جو نتیجہ دے گا لیس البتۃ ان کان زید انسانا کان حجرا کا اور متصلہ میں شکل ثالث کی مثال کلما کان زید انسانا کان حیوانا و کلما کان زید انسانا کان کاتبا ہے جو نتیجہ دے گا قد یکون اذا کان زید حیوانا کان کاتبا کا اور بہر حال وہ اقترانی شرطی جو منفصلات سے مرکب ہو تو اس کی مثال شکل اول سے اما کل اب او کل ج ب و دائما کل دہ اَوْ کل دز ہے جو نتیجہ دے گا دائما اما کل اب او کل ج ہ او کل دز کا بہر حال وہ اقترانی شرطی جو حملیہ اور متصلہ سے مرکب ہو تو جیسے ہمارا قول کلما کان ب ج فکل ج ا و کل ء ا جو نتیجہ دے گا کلما کان ب ج فکل ج ا کا اور اسی پر باقی ترتیبات کو قیاس کرو۔

تشریح

اب تک مصنفؒ نے ان اشکال اربعہ کو بیان کیا تھا جو خالص حملیات سے مرکب تھی جنکو قیاس اقترانی حملی کہا جاتا ہے اب یہاں سے قیاس اقترانی شرطی کی اشکال اربعہ کو بیان کررہے ہیں یعنی ان اشکال اربعہ کو جو خالص شرطیات سے مرکب ہوتی ہیں یا حملیہ وشرطیہ دونوں سے مرکب ہوتی ہیں، جس طرح حملیات میں سے بعض بدیہی ہوتے ہیں اور بعض نظری ہوتے ہیں اور نظری محتاج دلیل ہوتے ہیں جن کیلئے اشکال اربعہ کو ترتیب دیا جاتا ہے، اسی طرح بعض

شرطیات بھی بدیہی ہوتے ہیں جیسے اگر سورج نکلا ہے تو دن موجود ہے اور بعض نظری ہوتے ہیں جیسے جب ممکن پایا جائے گا تو واجب بھی پایا جائے گا لہٰذا ایسے شرطیات محتاج دلیل ہوتے ہیں جن کیلئے بھی اشکال اربعہ کو منعقد کیا جاتا ہے لہٰذا مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اقترانی شرطی کا حال اقترانی حملی کی طرح ہے یعنی جس طرح اقترانی حملی میں چار اشکال منعقد ہوتی ہیں، اسی طرح اقترانی شرطی میں بھی چار اشکال منعقد ہوتی ہیں اور جو شرائط اقترانی حملی میں معتبر ہیں وہی اقترانی شرطی میں معتبر ہیں اور جس طرح اقترانی حملی میں بعض ضروب منتج ہوتی ہیں اور بعض غیر منتج۔ اسی طرح اقترانی شرطی میں بھی بعض ضروب منتج ہیں اور بعض غیر منتج ہیں۔

قیاس اقترانی شرطی کی اشکال اربعہ: قیاس اقترانی شرطی میں حد اوسط اگر صغری میں تالی اور کبری میں مقدم ہو تو شکل اول ہے جیسے کلما کان زید انسانا کان حیوانا و کلما کان حیوانا کان جسما پس کلما کان زید انسانا کان جسما اور اگر حد اوسط صغری اور کبری دونوں میں تالی ہو تو شکل ثانی ہے جیسے کلما کان زید انسانا کان حیوانا ولیس البتة اذا کان حجرا کان حیوانا پس لیس البتة ان کان زید انسانا کان حجرا اور اگر حد اوسط صغری و کبری میں دونوں میں مقدم ہو تو شکل ثالث ہے جیسے **کلما کان زید انسانا کان حیوانا و کلما کان زید انسانا کان کاتبا** پس نتیجہ ہوگا **قد یکون اذا کان زید حیوانا کان کاتبا** اور اگر حد اوسط صغری میں مقدم اور کبری میں تالی ہو تو شکل رابع ہے جیسے کلما کان النهار موجودا کان العالم مضیئا و کلما کانت الشمس طالعة کان النهار موجودا پس نتیجہ ہوگا اذا کان العالم مضیئا کانت الشمس طالعة۔ یہ اس قیاس اقترانی شرطی کی مثالیں تھیں جو متصلات سے مرکب ہوں۔ اور اگر قیاس اقترانی شرطی منفصلات سے مرکب ہو تو اس کی شکل اول کی مثال یہ ہے **اما کل آب او کل ج د. دائما کل ده، اَو کل د ز،** پس نتیجہ نکلے گا **دائما امّا کل ا ب ا و کل ج ہ. او کل د ز**۔ اور اگر قیاس اقترانی شرطی حملیہ اور متصلہ سے مرکب ہو تو اس کی مثال یہ ہے اگر زید انسان ہے تو حیوان ہے اور ہر حیوان جسم ہے

پس نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر زید انسان ہے تو جسم ہے۔

پھر قیاس اقترانی شرطی کی پانچ قسمیں بنتی ہیں۔

(۱) صغریٰ اور کبریٰ دونوں متصلہ ہوں۔ (۲) دونوں منفصلہ ہوں۔ (۳) ایک متصلہ اور ایک حملیہ ہو۔ (۴) ایک منفصلہ اور ایک حملیہ ہو۔ (۵) ایک متصلہ اور ایک منفصلہ ہو۔ ان پانچوں صورتوں میں سے ہر ایک میں اشکالِ اربعہ کا انعقاد ہوگا۔ مصنفؒ نے ان صورتوں میں سے پہلی صورت کے اندر تین شکلوں کا انعقاد کر کے مثالیں پیش کی ہیں شکل رابع کو قلتِ فائدہ کے پیش نظر ترک کر دیا ہے اور دوسری و تیسری صورتوں کے اندر شکل اول کو جاری فرما کر مثالیں دی ہیں اور بقیہ دو صورتوں کو اختصار کے پیش نظر چھوڑ دیا۔ میں آخر میں ان دونوں صورتوں کے اندر شکل اول جاری کر کے مثال دوں گا بقیہ شکلیں اور ہر شکل کے ضروب منتجہ کو آپ اسی پر قیاس کرتے ہوئے مثالیں نکال لیں گے۔ اب ہر ایک صورت کی مثال ملاحظہ فرمائیں۔ شکل اول کی مثال جس کا صغریٰ اور کبریٰ دونوں شرطیہ متصلہ ہوں جیسے کلمَا کانَ زیدٌ انساناً کانَ حیواناً (صغریٰ متصلہ) و کلَّمَا کَانَ حیواناً کَانَ جِسماً (کبریٰ متصلہ) دیکھیے یہ قضیہ شرطیہ کے قیاس اقترانی کی شکل اول ہے کیونکہ یہاں حد اوسط کَانَ حیواناً ہے جو صغریٰ میں تالی اور کبریٰ میں مقدم واقع ہے اور چونکہ یہ دونوں قضیے متصلہ موجبہ کلیہ ہیں لہٰذا یہ شکل اول کی ضرب اوّل ہے۔

اب حد اوسط کو گرائیں گے تو نتیجہ موجبہ کلیہ ہوگا یعنی کلما کانَ زید انساناً کَانَ جِسماً۔ اور شکل ثانی کی مثال جس کا صغریٰ اور کبریٰ دونوں متصلہ ہوں جیسے کلَّمَا کَانَ زیدٌ انساناً کانَ حیواناً (صغریٰ) ولیسَ البته اذَا کانَ حجراً کانَ حیواناً (کبریٰ) یہ شکل ثانی ہے کیونکہ یہاں حد اوسط کانَ حیواناً ہے جو صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں تالی کی جگہ واقع ہے۔ اور صغریٰ متصلہ موجبہ کلیہ ہے اور کبریٰ متصلہ سالبہ کلیہ ہے پس حد اوسط کو گرا کر نتیجہ سالبہ کلیہ آئے گا یعنی لیسَ البته اِن کانَ زید انسانًا کانَ حجرًا۔ شکلِ ثالث کی مثال جس کا صغریٰ اور کبریٰ دونوں متصلہ ہوں جیسے کلما کَانَ زیدٌ انساناً کانَ حیواناً (صغریٰ) و کلما کانَ زید انساناً کانَ کاتباً (کبریٰ) یہاں حد اوسط کَانَ زیدٌ انسَاناً ہے جو صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں مقدم کی جگہ واقع ہے لہٰذا یہ قیاسِ اقترانی شرطی کی شکل ثالث ہے یہاں صغریٰ اور کبریٰ

دونوں متصلہ موجبہ کلیہ ہیں۔ اور چونکہ شکل ثالث کا نتیجہ موجبہ کلیہ نہیں آتا لہٰذا حد اوسط کو گرائیں گے تو نتیجہ موجبہ جزئیہ آئے گا یعنی قد یکون اذا کَانَ زید حیوانًا کانَ کاتبًا۔ مذکورہ تینوں مثالیں قیاس اقترانی شرطی کی پانچ صورتوں میں سے پہلی صورت کی تھیں کیونکہ ان تینوں میں صغریٰ اور کبریٰ دونوں متصلہ تھے۔ اب دوسری صورت کی مثال سنئے۔

شکل اول کی مثال جو صغریٰ منفصلہ اور کبریٰ منفصلہ سے مرکب ہو جیسے اَمّا کل اَب او کل جَ دَ (صغریٰ منفصلہ) دائماً کل دَ ہَ او کل دَزَ (کبریٰ منفصلہ) یہ قیاسِ اقترانی شرطی کی دوسری صورت ہے حد اوسط اس دَ ہے جو صغریٰ کے اندر تالی اور کبریٰ کے اندر مقدم کی جگہ واقع ہے۔ پس یہ شکل اول ہوئی اب حد اوسط کو گرائیں گے تو نتیجہ موجبہ کلیہ برآمد ہوگا یعنی دائماً اما کل اَ بَ ا و کل جَ ہَ او کل دَزَ اس سے واضح مثال یہ ہوگی جیسے دائماً اما ان یکون العدد زوجًا واما ان یکون فردًا (صغریٰ منفصلہ) و دائماً اما ان یکون الزوج زوجَ الزوج او یکون زوج الفرد (کبریٰ منفصلہ) یہاں حد اوسط زوج ہے اس کو گرادیا جائے گا تو نتیجہ موجبہ کلیہ برآمد ہوگا یعنی دائماً ان یکون العدد فردًا واما ان یکون زوج الزوج او یکون زوج الفرد۔ اور اقترانی شرطی کی تیسری صورت یعنی جس میں ایک متصلہ اور دوسرا حملیہ ہو اس کی مثال جیسے کُلَّما کَانَ بَ جَ فکل جَ ءَ (صغریٰ متصلہ) و کل ءَ اَ (کبریٰ حملیہ) یہاں حد اوسط ءَ ہے جو صغریٰ میں تالی اور کبریٰ میں موضوع واقع ہے پس یہ شکل اول ہوئی اب حد اوسط کو گرائیں گے تو نتیجہ ہوگا کلما کانَ بَ جَ فکل جَ اَ۔ اس سے واضح مثال یہ ہوگی کلما کَانَ ھٰذا الشئ انسانًا کانَ حیوانًا (صغریٰ متصلہ) و کل حیوان جِسمٌ (کبریٰ حملیہ) یہاں حد اوسط حیوان ہے پس اس کو گرا کر نتیجہ آئے گا کلَّما کَانَ ھٰذا الشئ انسانًا کانَ جسمًا۔

چوتھی صورت (یعنی ایک حملیہ اور ایک منفصلہ سے مرکب ہو) کی مثال جیسے ھٰذا عَدَدٌ (صغریٰ حملیہ) و دائماً اِمّا اَن یکون العَدَدُ زوجًا او فردًا (کبریٰ منفصلہ) یہاں حد اوسط عدد ہے جو صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں مقدم واقع ہے نتیجہ ہوگا ھٰذا اما ان یکونَ زوجًا او فردًا۔ اور پانچویں صورت (یعنی ایک متصلہ اور ایک منفصلہ سے مرکب ہو) کی مثال جیسے کُلَّمَا کَانَ ھٰذا الشئ اربعۃ فھو عددٌ (صغریٰ متصلہ) و دائماً اَن یکونَ العَدَدُ فَردًا او

یکونَ زوجًا (کبریٰ منفصلہ) یہاں حداوسط عدد ہے جوصغریٰ میں تالی اور کبریٰ میں مقدم واقع ہے۔ پس یہ شکل اول ہوئی حد اوسط کو گرا کر نتیجہ اس طرح برآمد ہوگا کلما کَانَ ھٰذا الشئ اربعة فهو اما اَنْ یکونَ فردًا او زوجًا۔اور قیاس اقترانی شرطی کی شکل رابع اس طرح ہوگی کُلما کَانَ النهارُ موجودًا کَانَ العَالَمُ مُضیئًا (صغریٰ متصلہ) وکلما کَانَتِ الشمسُ طَالعةً کَانَ النهارُ مَوجودًا (کبریٰ متصلہ) یہاں حداوسط کَانَ النَّهارُ موجودًا ہے جو صغریٰ میں مقدم اور کبریٰ میں تالی واقع ہے اسے گرا کر نتیجہ اس طرح نکلے گا قد یکون اذا کان العَالَمُ مضیئًا کانتِ الشمسُ طالعةً'' اور پھر ان میں سے ہر ایک میں چاروں شکلیں جاری ہوں گی لیکن مصنفؒ نے ان صورتوں میں سے صرف پہلی صورت میں تین شکلوں کو منعقد کیا ہے اور چوتھی شکل کو قلت فائدہ کی بناء پر ترک کر دیا ہے اور دوسری و تیسری صورت میں صرف شکل اوّل کو جاری کیا ہے اور آخری دو صورتوں کو بالکلیہ چھوڑ دیا ہے۔

فصل: فِی الْقِیَاسِ الْاِسْتِثْنَائِیِ وَهُوَ مُرَکَّبٌ مِنْ مُقَدَّمَتَیْنِ اَیْ قَضِیَّتَیْنِ اِحْدٰهُمَا شَرْطِیَّةٌ وَالْاُخْرٰی حَمْلِیَّةٌ وَیَتَخَلَّلُ بَیْنَهُمَا کَلِمَةُ الْاِسْتِثْنَاءِ اَعْنِیْ اِلَّا وَاَخَوَاتَهَا وَمِنْ ثَمَّ یُسَمّٰی اِسْتِثْنَائِیًا فَاِنْ کَانَتِ الشَّرْطِیَّةُ مُتَّصِلَةً فَاِسْتِثْنَاءُ عَیْنِ الْمُقَدَّمِ یُنْتِجُ عَیْنَ التَّالِیْ وَاِسْتِثْنَاءُ نَقِیْضِ التَّالِیْ یُنْتِجُ رَفْعَ الْمُقَدَّمِ کَمَا تَقُوْلُ کُلَّمَا کَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً کَانَ النَّهَارُ مَوْجُوْدًا لٰکِنَّ الشَّمْسَ طَالِعَةٌ یُنْتِجُ فَالنَّهَارُ مَوْجُوْدٌ وَلٰکِنَّ النَّهَارَ لَیْسَ بِمَوْجُوْدٍ یُنْتِجُ فَالشَّمْسُ لَیْسَتْ بِطَالِعَةٍ وَاِنْ کَانَتْ مُنْفَصِلَةً حَقِیْقِیَّةً فَاِسْتِثْنَاءُ عَیْنِ اَحَدِهِمَا یُنْتِجُ نَقِیْضَ الْاٰخَرِ وَبِالْعَکْسِ وَ فِیْ مَانِعَةِ الْجَمْعِ یُنْتِجُ الْقِسْمَ الْاَوَّلَ دُوْنَ الثَّانِیْ وَ فِیْ مَانِعَةِ الْخُلُوِّ الْقِسْمَ الثَّانِیَّ دُوْنَ الْاَوَّلِ وَهٰهُنَا قَدِ انْتَهَتْ مَبَاحِثُ الْقِیَاسِ بِالْقَوْلِ الْمُجْمَلِ وَالتَّفْصِیْلُ مَوْکُوْلٌ اِلَی الْکُتُبِ الطِّوَالِ وَالْاٰنَ نَذْکُرُ طَرْفًا مِنْ لَوَاحِقِ الْقِیَاسِ.

ترجمہ: فصل قیاس استثنائی کے بیان میں قیاس استثنائی وہ قیاس ہے جو ایسے دو مقدموں یعنی ایسے دو قضیوں سے مرکب ہو کہ ان میں سے ایک شرطیہ اور دوسرا حملیہ ہو اور ان دونوں

کے درمیان کلمہ استثناء میری مراد الا اوراس کی نظیریں ہیں اوراسی وجہ سے اس کا نام استثنائی رکھا جاتا ہے پس اگر قضیہ شرطیہ، متصلہ ہو تو عین مقدم کا استثناء عین تالی کا نتیجہ دے گا اور نقیض تالی کا استثناء رفع مقدم (یعنی نقیض مقدم) کا نتیجہ دے گا جیسے تو کہے کلما کانت الشمس طالعة کان النهار موجودا لکن الشمس طالعة نتیجہ دے گا فالنهار موجود کا اور لکن النهار لیس بموجود نتیجہ دے گا فالشمس لیست بطالعة کا اور اگر شرطیہ، منفصلہ حقیقیہ ہو تو ان میں سے کسی ایک کے عین کا استثناء نقیض آخر کا نتیجہ دے گا اور اس کے برعکس (یعنی کسی ایک کی نقیض کا استثناء عین آخر کا نتیجہ دے گا) اور مانعۃ الجمع میں پہلی قسم منتج ہو گی، دوسری نہیں اور مانعۃ الخلو میں دوسری قسم منتج ہو گی پہلی نہیں اور یہاں اجمالی طور پر قیاس کی مباحث ختم ہو چکی ہیں اور تفصیل بڑی کتابوں کے سپرد کی جاتی ہے اور اب ہم قیاس کے لواحق (ملحقات) میں سے کچھ ذکر کرتے ہیں۔

تشریح

مصنفؒ قیاس اقترانی سے فارغ ہونے کے بعد اب قیاس استثنائی کی تفصیل بیان کر رہے ہیں قیاس استثنائی کی تعریف تو آپ پہلے جان چکے ہیں اب یہاں پر اس کے اجزاء ترکیبیہ اور طریقہ انتاج بیان فرما رہے ہیں:

قیاس استثنائی کے اجزاء ترکیبیہ: قیاس استثنائی ایسے دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے جن میں سے پہلا یعنی صغری شرطیہ ہوتا ہے (خواہ متصلہ لزومیہ ہو یا عنادیہ حقیقیہ یا عنادیہ مانعۃ الجمع یا عنادیہ مانعۃ الخلو، گویا کہ شرطیہ کی چار صورتیں ہیں۔ باقی اتفاقیہ متصلہ یا اتفاقیہ منفصلہ نہیں ہو سکتا کیونکہ ان سے نتیجہ نہیں آتا) اور دوسرا یعنی کبری حملیہ ہوتا ہے (اور وہ حملیہ بھی صغری ہی سے ماخوذ ہوتا ہے باہر سے نہیں لیا جاتا) اور وہ کبری یا تو عینِ مقدم ہو گا یا عین تالی یا نقیض مقدم یا نقیضِ تالی اور ان دونوں کے درمیان حرف استثناء الا، لکن وغیرہ ہوتے ہیں جس کے ذریعے عین مقدم یا عین تالی یا نقیض مقدم یا نقیض تالی کا استثناء ہوتا ہے اور حرف استثناء کے مذکور ہونے کی

وجہ سے ہی اسے قیاس استثنائی کہا جاتا ہے پھر اگر صغریٰ متصلہ لزومیہ ہوتو اس کے نتیجہ نکالنے کا طریقہ اور ہے اور اگر صغریٰ منفصلہ ہوتو اس کے نتیجہ نکالنے کا طریقہ اور ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

قیاس استثنائی میں جو قضیہ شرطیہ ہے اگر وہ متصلہ ہوتو اس کے استثناء کی چار صورتیں ہیں: (۱) عینِ مقدم کا استثناء۔ (۲) عین تالی کا استثناء۔ (۳) نقیضِ مقدم کا استثناء۔ (۴) نقیض تالی کا استثناء۔ صرف پہلی اور چوتھی صورت میں نتیجہ حاصل ہوتا ہے۔ پہلی صورت میں نتیجہ عین تالی ہوگا اور چوتھی صورت میں نتیجہ نقیض مقدم ہوگا۔ اب ان کی وضاحت مندرجہ ذیل ہے۔

استثناء عین مقدم: جیسے ان کان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان پس نتیجہ حاصل ہوگا فیکون حیوانا یعنی عین مقدم کے استثناء سے نتیجہ عین تالی آتا ہے۔ اور عین تالی فیکون حیوانا ہے کیونکہ حیوان لازم ہے۔ اور انسان ملزوم ہے اور وجودِ ملزوم مستلزم[1] ہے وجودِ لازم کو یا یوں کہیں کہ انسان اخص ہے اور حیوان اعم ہے۔ اور وجودِ اخص مستلزم ہے وجود اعم کو۔

استثناء نقیض مقدم: جیسے ان کان هذا انسانا فهو حيوان لكنه ليس بانسان۔ اس سے نتیجہ حاصل نہیں ہوگا۔ یعنی مقدم کی نقیض کے استثناء سے نتیجہ حاصل نہیں ہوتا۔ کیونکہ انسان ملزوم ہے اور حیوان لازم ہے اور انتفائے ملزوم مستلزم نہیں ہے انتفائے لازم کو۔ یا یوں کہیں کہ اخص کی نفی اعم کی نفی کو مستلزم نہیں۔

استثناء عین تالی: جیسے ان کان هذا انسانا فهو حيوان لكنه حيوان۔ پس اس سے نتیجہ حاصل نہیں ہوگا کیونکہ حیوان لازم ہے اور انسان ملزوم ہے اور وجودِ لازم مستلزم نہیں ہے وجودِ ملزوم کو۔ اس لئے کہ لازم عام ہے اور ملزوم خاص ہے اور وجودِ عام وجودِ خاص کو مستلزم نہیں ہوتا۔

استثناء نقیض تالی: جیسے اِن کان هذا انسانا فهو حيوان لكنه ليس بحيوان۔ اس سے نتیجہ حاصل ہوگا کہ فهو ليس بانسان۔ اس لئے کہ حیوان لازم ہے اور انسان ملزوم ہے اور

---

[1] چونکہ نبوت ملزوم ہے اور عصمت لازم ہے، لہٰذا اگر نبوت ہر وقت موجود ہے تو عصمت بھی ہر وقت موجود ہوگی، کیونکہ ملزوم کا وجود لازم کے وجود کو مستلزم ہوتا ہے۔ اس لئے اگر مودودی صاحب مانتے ہیں کہ نبوت ہر وقت موجود ہوتی ہے تو پھر ان کو ماننا پڑے گا کہ عصمت بھی ہر وقت موجود رہتی ہے۔

انتفائے لازم مستلزم[1] ہے انتفائے ملزوم کو یا یوں کہیں کہ انتفاء اعم مستلزم ہے انتفاء اخص کو۔

فائدہ: اور یہ (یعنی پہلی اور چوتھی صورت کا نتیجہ دینا اور دوسری اور تیسری صورت کا نتیجہ نہ دینا) اس وقت ہے کہ جب لازم ملزوم سے اعم ہو۔ جیسے مذکورہ بالا مثال میں واضح ہے اور اگر لازم ملزوم کے مساوی ہو تو پھر استثناء کی چاروں صورتیں منتج ہوں گی جیسے اگر یہ شئے انسان ہے تو ناطق بھی ہوگی، لیکن چونکہ منطق کے قوانین کلی ہوتے ہیں اور ان میں سے کسی قسم کے استثناء کا اعتبار نہیں ہوتا، اس لئے ہم قانون یہی بنائیں گے کہ قیاس استثنائی میں قضیہ متصلہ ہونے کی صورت میں صرف پہلی اور چوتھی صورت منتج ہوگی جبکہ دوسری اور تیسری صورت منتج نہیں ہوگی۔

اور اگر وہ شرطیہ (جو قیاس استثنائی میں ہوتا ہے) منفصلہ حقیقیہ ہو تو دونوں میں سے کسی ایک جزء (یعنی عین مقدم یا عین تالی) کا استثناء نتیجہ دے گا دوسرے جزء کی نقیض کا اور ان میں سے کسی ایک کی نقیض کا استثناء نتیجہ دے گا عین آخر کا۔

اگر قیاس استثنائی میں قضیہ منفصلہ ہو تو اس کے استثناء کی حالتیں: اور قیاس استثنائی میں جو قضیہ شرطیہ ہے اگر وہ قضیہ منفصلہ ہو تو وہ حقیقیہ ہوگا یا مانعۃ الجمع ہوگا یا مانعۃ الخلو ہوگا۔ اگر قضیہ منفصلہ حقیقیہ ہو تو اس کے کسی بھی جزء کا استثناء نتیجہ دے گا نقیض آخر کا کیونکہ دونوں کا اجتماع ممنوع ہے، جیسے یہ عدد یا تو جفت ہے یا طاق ہے، لیکن یہ جفت ہے۔ پس نتیجہ ہوگا یہ طاق نہیں۔

اور اگر اس کے کسی بھی جزء کی نقیض کا استثناء کرو تو نتیجہ عین آخر کا حاصل ہوگا کیونکہ دونوں کا ارتفاع بھی ممنوع ہے۔ جیسے یہ عدد یا زوج ہے یا فرد ہے لیکن یہ فرد نہیں ہے۔ پس نتیجہ ہوگا یہ زوج ہے۔

تشریح: اور اگر قیاس استثنائی میں قضیہ منفصلہ مانعۃ الجمع ہو تو اس کے کسی بھی جزء کے عین کا استثناء نتیجہ دے گا نقیضِ آخر کا کیونکہ دونوں کا اجتماع ممنوع ہے جیسے یہ شئے یا تو

---

[1] چونکہ عصمت نبوت کو لازم ہے اس لئے عصمت کا منتفی ہونا (جیسا کہ مودودی عقیدہ ہے کہ عصمت بعض اوقات اُٹھالی جاتی ہے) نبوت کے منتفی ہونے کو مستلزم ہے یعنی مودودی نظریہ کی بناء پر لازم آئے گا کہ نبوت بھی بعض اوقات اُٹھالی جاتی ہے، العیاذ باللہ۔

درخت ہے یا پتھر ہے لیکن یہ پتھر ہے۔ پس یہ درخت نہیں اور اس کا عکس ہو تو پھر نتیجہ حاصل نہیں ہو گا یعنی مانعۃ الجمع کے کسی ایک جزء کی نقیض کا استثناء عینِ آخر کا نتیجہ نہیں دے گا کیونکہ دونوں کا ارتفاع ممتنع نہیں ہے۔ جیسے یہ شئے یا تو درخت ہے یا پتھر ہے لیکن یہ پتھر نہیں۔ پس یہ ضروری نہیں ہو گا کہ یہ درخت ہے۔ اس لئے کہ اجتماع تو ممتنع ہے البتہ دونوں کا عدم اور ارتفاع ممتنع نہیں بلکہ ممکن ہے اور اگر قیاس استثنائی میں قضیہ مانعۃ الخلو ہو تو اس کے ایک جزء کی نقیض کا استثناء کرنے سے نتیجہ عین آخر حاصل ہو گا۔ کیونکہ دونوں کا ارتفاع ممنوع ہے۔ جیسے یہ شئے یا تو لاحجر ہے یا لاشجر ہے۔ لیکن یہ لاشجر نہیں، پس معلوم ہوا کہ یہ لاحجر ہے۔ اور اگر مانعۃ الخلو کے کسی ایک جزء کے عین کا استثناء کرو تو پھر نتیجہ نقیضِ آخر نہیں آئے گا کیونکہ دونوں کا اجتماع ممتنع نہیں۔ جیسے یہ شئے یا تو لاشجر ہے یا لاحجر ہے، لیکن یہ لاحجر ہے۔ پس اس سے یہ لازم نہیں ہو گا کہ یہ شئے لاشجر نہیں۔ کیونکہ ممکن ہے کہ وہ لاشجر ہو۔

نقشہ قیاس استثنائی

نمبر	صغریٰ	کبریٰ	نتیجہ	مثال صغریٰ	مثال کبریٰ	مثال نتیجہ
۱	شرطیہ متصلہ	عین مقدم	عین تالی	ان کان هذا انسانا فهو حيوان	لكنه انسان	فهو حيوان
۲	شرطیہ متصلہ	عین تالی	×	×	×	×
۳	شرطیہ متصلہ	نقیض مقدم	×	×	×	×
۴	شرطیہ متصلہ	نقیض تالی	نقیض مقدم	ان کان هذا انسانا فهو حيوان	لكنه ليس بحيوان	فهو ليس بانسان
۵	منفصلہ حقیقیہ	عین مقدم	نقیض تالی	هذا العدد اما يكون زوجا او فردا	لكنه زوج	فهو ليس بفرد
٦	منفصلہ حقیقیہ	عین تالی	نقیض مقدم	هذا العدد اما يكون زوجا او فردا	لكنه فرد	فهو ليس بزوج

۷	منفصلہ حقیقیہ	نقیض مقدم	عین تالی	هذا العدد اما ان یکون زوجا او فردا	لکنه لیس بزوج	فهو فرد
۸	منفصلہ حقیقیہ	نقیض تالی	عین مقدم	هذا العدد اما ان یکون زوجا او فردا	لکنه لیس بفرد	فهو زوج
۹	مانعۃ الجمع	عین مقدم	نقیض تالی	هذا الشئ اما ان یکون شجرا او حجرا	لکنه شجر	فهو لیس بحجر
۱۰	مانعۃ الجمع	عین تالی	نقیض مقدم	هذا الشئ اما ان یکون شجرا او حجرا	لکنه حجر	فهو لیس بشجر
۱۱	مانعۃ الجمع	نقیض مقدم	×	×	×	×
۱۲	مانعۃ الجمع	نقیض تالی	×	×	×	×
۱۳	مانعۃ الخلو	عین مقدم	×	×	×	×
۱۴	مانعۃ الخلو	عین تالی	×	×	×	×
۱۵	مانعۃ الخلو	نقیض مقدم	عین تالی	هذا الشئ اما ان یکون لا شجرا او لا حجرا	لکنه شجر	فهو لا حجر
۱۶	مانعۃ الخلو	نقیض تالی	عین مقدم	هذا الشئ اما ان یکون لا شجرا او لا حجرا	لکنه حجر	فهو لا شجر

فصل: اَ لْاِسْتِقْرَاءُ هُوَ الْحُكْمُ عَلٰى كُلِّ بِتَتَبُّعِ اَكْثَرِ الْجُزْئِيَاتِ كَقَوْلِنَا كُلُّ حَيَوَانٍ يُحَرِّكُ فَكَّهُ الْاَسْفَلَ عِنْدَالْمَضْغِ لِاَنَّا اِسْتَقْرَيْنَا اَیْ تَتَبَّعْنَا الْاِنْسَانَ وَالْفَرَسَ وَالْبَعِيْرَ وَالْحَمِيْرَ وَالطُّيُوْرَ وَالسِّبَاعَ فَوَجَدْنَا كُلَّهَا كَذٰلِكَ فَحَكَمْنَا بَعْدَ تَتَبُّعِ هٰذِهِ الْجُزْئِيَّاتِ الْمُسْتَقْرَيَةِ اَنَّ كُلَّ حَيَوَانٍ يُحَرِّكُ فَكَّهُ الْاَسْفَلَ عِنْدَ الْمَضْغِ وَالْاِسْتِقْرَاءُ لَايُفِيْدُ الْيَقِيْنَ وَاِنَّمَا يُحَصِّلُ الظَّنَّ الْغَالِبَ لِجَوَازِ اَنْ لَّا يَكُوْنَ جَمِيْعُ اَفْرَادِ هٰذَا الْكُلِّيِ بِهٰذِهِ الْحَالَةِ كَمَا يُقَالُ اِنَّ التِّمْسَاحَ لَيْسَ عَلٰى هٰذِهِ الصِّفَةِ بَلْ يُحَرِّكُ فَكَّهُ الْاَعْلٰى.

ترجمہ: استقراء وہ کل افراد پر حکم لگانا ہے اکثر جزئیات کی تلاش کے ذریعے جیسے ہمارا قول کہ ہر حیوان چبانے کے وقت اپنا نچلا جبڑا ہلاتا ہے اس لئے کہ ہم نے انسان فرس اونٹ گدھا پرندوں اور درندوں کا تتبع کیا تو ان تمام کو اسی طرح پایا تو ان تتبع کی ہوئی (اور تلاش کی ہوئی) جزئیات کے تتبع کے بعد ہم نے حکم لگا دیا کہ ہر حیوان چباتے وقت اپنے نچلے جبڑے کو حرکت دیتا ہے اور استقراء یقین کا فائدہ نہیں دیتا (بلکہ) یہ تو صرف ظنِ غالب پیدا کرتا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اس کلی کے تمام افراد اس حالت پر نہ ہوں جیسے کہا جاتا ہے مگر مچھ اس حالت پر نہیں بلکہ وہ اپنے اوپر والے جبڑے کو حرکت دیتا ہے

تشریح: ماقبل میں یہ وضاحت کی جا چکی ہے کہ حجت کی تین اقسام ہیں، قیاس، استقراء اور تمثیل، مصنفؒ حجت کی اعلیٰ قسم قیاس سے فارغ ہونے کے بعد اب دوسری قسم استقراء کو بیان کر رہے ہیں، استقراء کا لغوی معنی تتبع اور تلاش ہے اور منطق کی اصطلاح میں کسی کلی کی اکثر جزئیات کا تتبع کر کے کوئی خاص وصف ان میں دیکھ کر کلی کے تمام افراد پر اس وصف کا حکم لگانے کو استقراء کہتے ہیں یعنی کسی کلی کی بہت ساری جزئیات میں کوئی خاص وصف دیکھ کر اس خاص وصف کا حکم کلی کے تمام افراد پر لگانا استقراء کہلاتا ہے مثلاً دہلی کے رہنے والے لوگ ایک کلی ہے اور اسکی جزئیات دہلی کا ہر باشندہ ہے، اب دہلی کے بہت سارے افراد میں ہم نے ایک خاص وصف پان کھانا دیکھا تو ہم نے اس خاص وصف کا حکم دہلی کے تمام باشندوں پر لگا دیا کہ دہلی کے رہنے والے پان خور ہوتے ہیں پھر استقراء کی دو قسمیں ہیں (۱) تام وہ استقراء ہے جس میں کلی کے تمام افراد کی تفتیش کر کے حکم لگایا گیا ہو مثلاً آپ نے جسم کے تمام افراد میں غور کیا تو معلوم ہوا کہ وہ متحیز (مکان میں ہونے والے) ہوتے ہیں پس آپ نے حکم لگا دیا کہ کل جسم متحیز یہی استقراء تام ہے اور یہی مفید یقین ہوتا ہے (۲) غیر تام وہ استقراء ہے جس میں کلی کی اکثر جزئیات و افراد کی تفتیش کر کے کلی کے تمام افراد پر حکم لگایا گیا ہو جیسے حیوان ایک کلی ہے تو آپ نے اس کے افراد انسان فرس، اونٹ گائے، گدھا، بکری وغیرہ میں غور فکر کیا تو آپ

نے یہ خاص وصف دیکھی کہ وہ چباتے وقت نچلا جبڑا ہلاتے ہیں پس آپ نے اس خاص وصف کا حکم کلی حیوان کے تمام افراد پر لگادیا کہ تمام حیوان چباتے وقت نچلا جبڑا ہلاتے ہیں یہی استقراء ناقص ہے اور یہ استقراء مفید یقین نہیں بلکہ مفید ظن ہوتا ہے کیونکہ اسمیں تمام افراد میں غور وفکر نہیں کیا گیا بلکہ اکثر افراد میں غور وفکر کیا گیا تو اس میں اس بات کا احتمال ہوتا ہے کہ شاید کوئی جانور اور کلی کا کوئی فرد ایسا ہو جس میں یہ وصف نہ پایا جاتا ہو مثلاً مگرمچھ ہی کو لے لیں کہ وہ چباتے وقت اوپر کا جبڑا ہلاتا ہے۔ آج کل کی جدید سائنسی تحقیقات کی ایک بنیاد استقراءِ ناقص ہے۔ لہٰذا ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ جدید سائنسی تحقیقات مفید یقین نہیں۔ جبکہ مخبر صدق کی خبرِ صحیح مفید یقین ہوتی ہے لہٰذا جب کسی نص صحیح اور جدید سائنسی تحقیق میں تعارض ہو تو جدید سائنسی تحقیق کو رد کردیا جائے گا۔

فصل: اَلتَّمْثِیْلُ وَھُوَ اِثْبَاتُ حُکْمٍ فِیْ جُزْئِیٍّ لِوُجُوْدِہٖ فِیْ جُزْئِیٍّ اٰخَرَ لِمَعْنًی جَامِعٍ مُشْتَرِکٍ بَیْنَھُمَا کَقَوْلِنَا اَلْعَالَمُ مُؤَلَّفٌ فَھُوَ حَادِثٌ کَالْبَیْتِ وَلَھُمْ فِیْ اِثْبَاتِ اَنَّ الْاَمْرَ الْمُشْتَرِکَ عِلَّۃٌ لِلْحُکْمِ الْمَذْکُوْرِ طُرُقٌ عَدِیْدَۃٌ مَذْکُوْرَۃٌ فِی الْاُصُوْلِ وَالْعُمْدَۃُ فِیْھَا طَرِیْقَانِ اَحَدُھُمَا الدَّوْرَانُ عِنْدَ الْمُتَاَخِّرِیْنَ وَالْقُدَمَاءُ کَانُوْا یُسَمُّوْنَھَا بِالطَّرْدِ وَالْعَکْسِ وَھُوَ اَنْ یَّدُوْرَ الْحُکْمُ مَعَ الْمَعْنَی الْمُشْتَرِکِ وُجُوْدًا وَعَدَمًا اَیْ اِذَا وُجِدَ الْمَعْنٰی وُجِدَ الْحُکْمُ وَاِذَا انْتَفَی الْمَعْنَی انْتَفَی الْحُکْمُ فَالدَّوْرَانُ دَلِیْلٌ عَلٰی کَوْنِ الْمَدَارِ اَعْنِی الْمَعْنٰی عِلَّۃً لِلدَّائِرِ اَیِ الْحُکْمِ وَالطَّرِیْقُ الثَّانِیُ السَّبْرُ وَالتَّقْسِیْمُ وَھُوَ اَنَّھُمْ یَعُدُّوْنَ اَوْصَافَ الْاَصْلِ ثُمَّ یُثْبِتُوْنَ اَنَّ مَاوَرَاءَ الْمَعْنَی الْمُشْتَرِکِ غَیْرُ صَالِحٍ لِاِقْتِضَاءِ الْحُکْمِ وَذَالِکَ لِوُجُوْدِ تِلْکَ الْاَوْصَافِ فِیْ مَحَلٍّ اٰخَرَ مَعَ تَخَلُّفِ الْحُکْمِ عَنْہُ مَثَلاً فِی الْمِثَالِ الْمَذْکُوْرِ یَقُوْلُوْنَ اِنَّ عِلَّۃَ حُدُوْثِ الْبَیْتِ اِمَّا الْاِمْکَانُ اَوِ الْوُجُوْدُ اَوِ الْجَوْھَرِیَّۃُ اَوِالْجِسْمِیَّۃُ اَوِالتَّالِیْفُ وَلَا شَیْءَ مِنَ الْمَذْکُوْرَاتِ غَیْرَ التَّالِیْفِ بِصَالِحٍ لِکَوْنِہٖ عِلَّۃً لِلْحُدُوْثِ

وَاِلَّا لَكَانَ كُلُّ مُمْكِنٍ وَكُلُّ جَوْهَرٍ وَكُلُّ مَوْجُوْدٍ وَكُلُّ جِسْمٍ حَادِثًا مَعَ اَنَّ الْوَاجِبَ تَعَالٰى وَالْجَوَاهِرَ الْمُجَرَّدَةَ وَالْاَجْسَامَ الْاَثِيْرِيَّةَ لَيْسَتْ كَذٰلِكَ.

ترجمہ : تمثیل اور وہ کسی جزئی میں موجود حکم کو دوسری جزئی میں ثابت کرنا ہے ایک ایسے معنی جامع کیوجہ سے جوان دونوں کے درمیان مشترک ہے جیسے ہمارا قول عالم مرکب ہے پس وہ حادث ہے گھر کی طرح اور ان (علماء اصول) کیلئے اس بات کو ثابت کرنے میں کہ امر مشترک حکم مذکور کیلئے علت ہے کئی طریقے ہیں جو اصولِ فقہ میں مذکور ہیں اور عمدہ ان میں سے دو طریقے ہیں ان میں سے ایک متاخرین کے ہاں دوران ہے اور متقدمین اسے طرد وعکس کا نام دیتے ہیں اور وہ یہ کہ حکم وجودی طور پر اور عدمی طور پر معنی مشترک کے ساتھ دائر ہو یعنی جب معنی پایا جائے تو حکم بھی پایا جائے اور جب معنی منتفی ہو تو حکم بھی منتفی ہو پس دوران دلیل ہوتا ہے اس بات پر کہ مدار (یعنی معنی) دائر (یعنی حکم) کیلئے علت ہے اور دوسرا طریقہ سبر اور تقسیم ہے اور وہ یہ کہ علماءِ اصول اصل کے اوصاف شمار کرتے ہیں پھر یہ بات ثابت کرتے ہیں کہ معنی مشترک کے علاوہ کوئی اور چیز اقتضائے حکم کی صلاحیت نہیں رکھتی اور وہ (صلاحیت نہ رکھنا) محل آخر میں تخلفِ حکم کے ساتھ ان اوصاف کے پائے جانے کیوجہ سے ہے مثلاً مثال مذکورہ میں وہ کہتے ہیں کہ بیت کے حادث ہونے کی علت امکان ہے یا وجود یا جوہریت یا جسمیت یا ترکیب ہے لیکن ترکیب کے علاوہ مذکورہ اوصاف میں سے کوئی چیز حدوث کی علت ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی ورنہ ہر ممکن اور ہر جوہر اور ہر موجود اور ہر جسم حادث ہوتا حالانکہ واجب تعالی اور جواہر مجردہ (مادہ سے خالی جواہر) اور اجسام اثیریہ (افلاک وستارے) اس طرح نہیں ہیں۔

تشریح

اس فصل میں مصنفؒ حجت کی تیسری قسم تمثیل کی توضیح فرمارہے ہیں، تمثیل کا لغوی معنی تشبیہ دینا ہے اور مثال بیان کرنا ہے اور اصطلاحِ منطق میں ایک جزئی کے حکم کو دوسری جزئی میں کسی علت مشترکہ کی وجہ سے ثابت کرنا تمثیل کہلاتا ہے یعنی کسی ایک جزئی اور ایک فرد میں کسی

علت کی وجہ سے کوئی خاص وصف اور حکم پایا گیا پھر وہی علت کسی دوسری جزئی میں بھی پائی گئی تو اس علت مشترکہ کی بناء پر پہلی جزئی کا حکم دوسری جزئی میں ثابت کرنا تمثیل ہے مثلاً آپ نے دیکھا کہ گھر حادث ہے یعنی اس میں حدوث کا حکم موجود ہے اور اس کی علت آپ کو "مرکب ہونا" ملی پھر آپ نے یہی علت عالم میں بھی پائی تو اس علتِ ترکیب کی وجہ سے (جو بیت اور عالم کے درمیان مشترک ہے) آپ نے عالم کے بھی حادث ہونے کا حکم لگادیا یہی تمثیل ہے اور فقہاء کی اصطلاح میں یہی قیاس ہے اور متکلمین اسے الاستدلال بالشاہد علی الغائب کا نام دیتے ہیں فائدہ تمثیل میں چار چیزیں ضروری ہوتی ہیں:

(۱) اصل، مقیس علیہ (۲) فرع اور مقیس (۳) علتِ مشترکہ (۴) حکم

اب مثال بالا میں بیت اصل اور مقیس علیہ ہے، عالم مقیس اور فرع ہے، ترکیب علت مشترکہ ہے اور حدوث حکم ہے اور ان اشیاء اربعہ میں سے تین چیزیں اصل، فرع، حکم بالکل واضح ہوتے ہیں البتہ علت مشترکہ امر مخفی ہے اور تمثیل کیلئے اسے ثابت کرنا انتہائی ضروری ہوتا ہے اس کو ثابت کرنے کے مختلف طریقے اصول فقہ میں مذکور ہیں اور ان میں سے دو طریقے مصنف علام نے بیان کیے ہیں: (۱) دوران (۲) سبر

جن کی وضاحت پیش خدمت ہے:

دوران: اثبات علت کا ایک طریقہ دوران ہے۔ دوران کا مطلب یہ ہے کہ حکم علت کے ساتھ وجوداً وعدماً دائر ہو یعنی جہاں علت پائی جائے تو حکم بھی پایا جائے اور جہاں علت اور معنی مشترک منتفی ہوں تو حکم بھی منتفی ہو پس دوران اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ مدار (معنی مشترک) علت ہے دائر یعنی حکم کیلئے مثلاً مثال مذکور میں گھر کیلئے حدوث حکم ہے جو علت ترکیب کے ساتھ وجوداً وعدماً دائر ہے لہٰذا جہاں علتِ ترکیب موجود ہوگی تو حدوث والا حکم بھی موجود ہوگا اور جہاں علتِ ترکیب منتفی ہوگی وہاں حدوث والا حکم بھی منتفی ہوگا پس ہم دیکھتے ہیں کہ یہ علت ترکیب عالم میں بھی پائی جاتی ہے لہٰذا وہ حادث ہوگا اور واجب تعالیٰ میں علت ترکیب موجود نہیں

تو وہ حادث نہ ہوگا سبر و تقسیم اثبات علت کا دوسرا طریقہ سبر و تقسیم ہے، سبر کا لغوی معنی تو امتحان ہے اور اصطلاح منطق میں اس سے مراد اصل اور منصوص علیہ کے اوصاف کو جانچنا اور پرکھنا ہے تاکہ وصف مناسب للحکم معلوم ہو جائے یعنی اصل میں جتنے اوصاف موجود ہیں ان سب میں غور کیا جائے کہ ان میں سے کونسا وصف حکم کیلئے علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور کونسا وصف حکم کیلئے علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور یہ ثابت کیا جائے کہ فلاں وصف ہی حکم کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ اس وصف کے علاوہ باقی اوصاف دوسرے محل میں موجود ہیں لیکن حکم ان سے متخلف ہے یعنی فلاں محل میں فلاں وصف موجود ہے لیکن حکم نہیں پایا جارہا مثلاً مثال مذکور میں بیت اصل اور مقیس علیہ ہے اور اس کا حکم حدوث ہے اور بیت میں بہت سارے اوصاف ہیں مثلاً بیت کا ممکن ہونا، موجود ہونا، جوہر ہونا، جسم ہونا اور مرکب ہونا لیکن جب ہم نے غور و تدبر کیا تو معلوم ہوا کہ ترکیب کے علاوہ کسی وصف کے اندر بھی علت بننے کی صلاحیت نہیں کیونکہ اگر ممکن ہونا حدوث کی علت ہوتی تو ہر ممکن حادث ہوتا حالانکہ عقول عشرہ وغیرہ ممکن ہیں مگر حادث نہیں اسی طرح موجود ہونا بھی حدوث کی علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ اللہ موجود ہے مگر حادث نہیں اور جوہر ہونا بھی علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ عقول عشرہ جوہر ہیں لیکن عند الفلاسفہ حادث نہیں اور جسم ہونے میں بھی علت بننے کی صلاحیت نہیں کیونکہ اجسام فلکیہ جسم ہیں لیکن عند الفلاسفہ حادث نہیں لہٰذا معلوم ہوا کہ ترکیب ہی واحد وصف ہے جو حدوث کی علت بننے کی صلاحیت رکھتی ہے پس معلوم ہوا کہ بیت کے حادث ہونے کی علت وصف ترکیب ہے لہٰذا یہ وصف ترکیب والی جہاں بھی پائی جائے گی وہاں حدوث کا حکم بھی پایا جائے گا پس چونکہ یہ وصف ترکیب عالم میں موجود ہے لہٰذا عالم بھی حادث ہوگا۔ اسے طریقہ تردید بھی کہتے ہیں۔

تنبیہ: شرعاً اللہ تعالیٰ کے علاوہ ہر چیز حادث ہے

فصل: وَمِنَ الْاَقِيسَةِ الْمُرَكَّبَةِ قِيَاسٌ يُسَمّٰى قِيَاسَ الْخُلْفِ وَمَرْجِعُهٗ اِلٰى قِيَاسَيْنِ اَحَدُهُمَا اِقْتِرَانِيٌّ شَرْطِيٌّ مُرَكَّبٌ مِنَ الْمُتَّصِلَتَيْنِ وَثَانِيهِمَا اِسْتِثْنَائِيٌّ

اِحْدٰی مُقَدَّمَتَیهِ لُزُومِیَّۃٌ اَعْنِیْ نَتِیجَۃَ الْقِیَاسِ الْاَوَّلِ وَالْمُقَدَّمَۃُ الْاُخْرٰی مِمَّا اُسْتُثْنِیَ فِیهِ نَقِیضُ التَّالِیْ تَقْرِیرُہٗ اَنْ یُقَالَ الْمُدَّعٰی ثَابِتٌ لِاَنَّہٗ لَوْ لَمْ یَثْبُتِ الْمُدَّعٰی یَثْبُتُ نَقِیضُہٗ وَکُلَّمَا یَثْبُتُ نَقِیضُہٗ ثَبَتَ الْمُحَالُ یُنْتِجُ لَوْ لَمْ یَثْبُتِ الْمُدَّعٰی ثَبَتَ الْمُحَالُ وَھٰذَا اَوَّلُ الْقِیَاسَیْنِ ثُمَّ نَجْعَلُ النَّتِیجَۃَ الْمَذْکُورَۃَ صُغْرٰی وَنَقُولُ لَوْ لَمْ یَثْبُتِ الْمُدَّعٰی ثَبَتَ الْمُحَالُ وَنَضُمُّ اِلَیهِ کُبْرٰی اِسْتِثْنَائِیًّا وَنَقُولُ لٰکِنَّ الْمُحَالَ لَیْسَ بِثَابِتٍ فَبِالضَّرُورَۃِ ثَبَتَ الْمُدَّعٰی وَاِلَّا لَزِمَ اِرْتِفَاعُ النَّقِیضَیْنِ وَاِنِ اشْتَھَیْتَ فَھْمَ ھٰذَا الْمَعْنٰی فِیْ مِثَالٍ جُزْئِیٍّ تَقُولُ کُلُّ اِنْسَانٍ حَیَوَانٌ صَادِقٌ لِاَنَّہٗ لَوْ لَمْ یَصْدُقْ لَصَدَقَ بَعْضُ الْاِنْسَانِ لَیْسَ بِحَیَوَانٍ وَکُلَّمَا صَدَقَ بَعْضُ الْاِنْسَانِ لَیْسَ بِحَیَوَانٍ لَزِمَ الْمُحَالُ یُنْتِجُ کُلَّمَا لَمْ یَصْدُقِ الْمُدَّعٰی لَزِمَ الْمُحَالُ لٰکِنَّ الْمُحَالَ لَیْسَ بِثَابِتٍ فَعَدَمُ ثُبُوتِ الْمُدَّعٰی لَیْسَ بِثَابِتٍ فَالْمُدَّعٰی ثَابِتٌ.

ترجمہ : مرکب قیاسوں میں سے ایک وہ قیاس ہے جس کا نام قیاس خُلف رکھا جاتا ہے اور اس کا مرجع دو قیاسوں کی طرف ہوتا ہے، ان میں سے ایک اقترانی شرطی ہوتا ہے جو دو متصلہ سے مرکب ہوتا ہے اور ان میں سے دوسرا قیاس استثنائی ہوتا ہے جس کے دو مقدموں سے ایک لزومیہ یعنی پہلے قیاس کا نتیجہ ہوتا ہے اور دوسرا مقدمہ اس میں سے ہوتا ہے جس میں نقیض تالی کا استثناء کیا جاتا ہے، قیاس خلف کی تقریر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ مدعی ثابت ہے اس لئے کہ اگر مدعی ثابت نہ ہو تو اس کی نقیض ثابت ہوگی (یہ صغری ہے) اور جب بھی اس کی نقیض ثابت ہو گی تو محال ثابت ہوگا (یہ کبریٰ ہے) یہ نتیجہ دے گا کہ اگر مدعی ثابت نہ ہو تو محال ثابت ہوگا، یہ دو قیاسوں میں سے پہلا قیاس ہے پھر ہم مذکورہ نتیجہ کو صغری بنائیں گے اور یوں کہیں گے اگر مدعی ثابت نہ ہو تو محال ثابت ہوگا اور ہم اس کی طرف استثنائی کبری ملائیں گے اور یوں کہیں گے لیکن محال ثابت نہیں (نتیجہ) پس بداہۃً مدعی ثابت ہوگا ورنہ تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا اور اگر تم کسی جزئی مثال میں اسی معنی کو سمجھنا چاہو تو یوں کہو کل انسان حیوان صادق ہے اس لئے کہ

اگر یہ صادق نہ ہو تو یقیناً بعض الانسان لیس بحیوان ثابت ہوگا اور جب بھی بعض الانسان لیس بحیوان صادق ہو تو محال لازم آئے گا یہ نتیجہ دے گا کہ جب مدعی صادق نہ ہو تو محال لازم آئے گا لیکن محال ثابت نہیں تو مدعی کا ثابت نہ ہونا بھی ثابت نہیں پس مدعی ثابت ہے۔

تشریح

مصنف قیاس مفرد سے فارغ ہونے کے بعد اب اس فصل میں قیاس مرکب یعنی وہ قیاس جو چند قیاسوں سے مرکب ہو کی تفصیل بیان کر رہے ہیں، قیاس مرکب کی چند اقسام ہیں، ان میں سے ایک قسم قیاسِ خلف ہے، خلف کا لغوی معنی تو باطل اور محال ہے اور اصطلاحا اثبات المدعی بابطال نقیضہ یعنی مدعی کی نقیض کو باطل کر کے مدعی کو ثابت کرنا قیاس خلف کہلاتا ہے۔

مرجعهٗ الخ قیاس خلف کے اجزائے ترکیبیہ: یہ دو قیاسوں سے مرکب ہوتا ہے، پہلا قیاس اقترانی شرطی ہوتا ہے جو دو متصلہ سے مرکب ہوتا ہے اور دوسرا قیاس استثنائی ہوتا ہے جس کا پہلا مقدمہ لزومیہ ہوتا ہے جو قیاس اول اقترانی شرطی کا نتیجہ ہوتا ہے اور دوسرا مقدمہ اسی نتیجہ کی نقیض تالی کا استثناء ہوتا ہے، اس کی تفصیل وتوضیح یہ ہے کہ اگر معترض مدعی کو نہ مانے تو اس سے یوں کہا جائے گا کہ المدعی ثابت لانہ لولم یثبت المدعی یثبت نقیضہ (صغری متصلہ) وکلما یثبت نقیضہ ثبت المحال (کبری متصلہ) اس کا نتیجہ ہوگا لو لم یثبت المدعی ثبت المحال۔ یہ قیاس خلف کا پہلا قیاس اقترانی شرطی ہے اور شکل اول ہے اب دوسرا قیاس، قیاسِ استثنائی یوں بنے گا کہ اسی نتیجہ کو (جو پہلے قیاس سے حاصل ہوا ہے) صغری بنایا جائے اور پھر اسی نتیجہ کی تالی کی نقیض کا استثناء کر کے اسے کبری بنایا جائے اور یوں کہا جائے لولم یثبت المدعی ثبت المحال (صغری) ولکن المحال لیس بثابت (کبری) پس اس کا نتیجہ ہوگا فالمدعی ثابت کیونکہ اس مدعی کی نقیض کا ابطال کیا گیا ہے لہٰذا اب اگر مدعی ثابت نہ ہو تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اور مسلمہ اصول ہے مستلزم باطل بھی باطل ہوتا ہے لہٰذا مدعی کو ثابت نہ ماننا باطل ہے لہٰذا مدعی ثابت ہوا۔

وان اشتبهت الخ: سے مصنفؒ اس قیاس خلف کو جزئی مثال میں استعمال کر کے دکھانا چاہتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر آپ کا دعوی یہ ہو کہ کل انسان حیوان صادق ہے، اب اس کا کوئی منکر ہو تو اس سے یوں کہیں گے کہ پھر اس کی نقیض بعض الانسان لیس بحیوان صادق ہوگی اور جب بعض الانسان لیس بحیوان صادق ہوگا تو محال لازم آئے گا (کیونکہ بعض انسان حیوان نہیں، صحیح نہیں) اب نتیجہ یہ نکلا کہ اگر ہمارا دعوی ثابت نہ ہو تو محال لازم آیا لیکن محال ثابت نہیں پس ہمارا دعوی ثابت ہوا کیونکہ اگر ہمارا دعوی بھی ثابت نہ ہو تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا اور وہ باطل ہے اور مستلزم باطل خود باطل ہوتا ہے لہٰذا ہمارے دعوے کو ثابت نہ ماننا باطل ہے پس جب عدم ثبوت باطل تو ہمارے دعویٰ کا ثبوت صادق ہوا۔

فصل : يَنۡبَغِيۡ اَنۡ يُعۡلَمَ اَنَّ كُلَّ قِيَاسٍ لا بُدَّ لَهٗ مِنۡ صُوۡرَةٍ وَمَادَّةٍ اَمَّا الصُّوۡرَةُ فَهُوَ الۡهَيۡئَةُ الۡحَاصِلَةُ مِنۡ تَرۡتِيۡبِ الۡمُقَدَّمَاتِ وَوَضۡعِ بَعۡضِهَا عِنۡدَ بَعۡضٍ وَقَدۡ عَرَفۡتَ الۡاَشۡكَالَ الۡاَرۡبَعَةَ الۡمُنۡتِجَةَ وَعَلِمۡتَ شَرَائِطَهَا فِي الۡاِنۡتَاجِ بَقِيَ اَمۡرُ الۡمَادَّةِ وَالۡقُدَمَاءُ حَتّٰى الشَّيۡخُ الرَّئِيۡسُ كَانُوۡا اَشَدَّ اِهۡتِمَامًا فِيۡ تَفۡصِيۡلِ مَوَادِّ الۡاَقۡيِسَةِ وَتَوۡضِيۡحِهَا وَاَكۡثَرَ اِعۡتِنَاءً عَنِ الۡبَحۡثِ فِيۡ بَسۡطِهَا وَتَنۡقِيۡحِهَا وَذَالِكَ لِاَنَّ مَعۡرِفَةَ هٰذَا اَتَمُّ فَائِدَةً وَاَشۡمَلُ عَائِدَةً لِطَالِبِي الصَّنَاعَةِ لٰكِنَّ الۡمُتَاَخِّرِيۡنَ قَدۡ طَوَّلُوا الۡكَلَامَ فِيۡ بَيَانِ صُوۡرَةِ الۡاَقۡسِيَةِ وَبَسَطُوۡا فِيۡهَا غَايَةَ الۡبَسۡطِ سِيَّمَا فِيۡ اَقۡيِسَةِ الشَّرۡطِيَاتِ الۡمُتَّصِلَةِ وَالۡمُنۡفَصِلَةِ مَعَ قِلَّةِ جَدۡوٰى هٰذِهِ الۡمَبَاحِثِ وَرَفَضُوۡا اَمۡرَ الۡمَادَّةِ وَاقۡتَصَرُوۡا فِيۡ بَيَانِهَا عَلٰى بَيَانِ حُدُوۡدِ الصَّنَاعَاتِ الۡخَمۡسِ وَلَا اَدۡرِيۡ اَيُّ اَمۡرٍ دَعَاهُمۡ اِلٰى ذَالِكَ وَاَيُّ بَاعِثٍ اَغۡرَاهُمۡ هُنَالِكَ وَلَا بُدَّ لِلۡفَطِنِ اللَّبِيۡبِ اَنۡ يَهۡتَمَّ فِيۡ هٰذِهِ الۡمَبَاحِثِ الۡجَلِيۡلَةِ الشَّانِ الۡبَاهِرَةِ الۡبُرۡهَانِ غَايَةَ الۡاِهۡتِمَامِ وَيَطۡلُبَ ذَالِكَ الۡمَطۡلَبَ الۡعَظِيۡمَ وَالۡمَقۡصَدَ الۡفَخِيۡمَ مِنۡ كُتُبِ الۡقُدَمَاءِ الۡمَهَرَةِ وَزُبُرِ الۡاَقۡدَمِيۡنَ السَّحَرَةِ فَعَلَيۡكَ اَيُّهَا الۡوَلَدُ الۡعَزِيۡزُ اَنۡ تَسۡمَعَ نَصِيۡحَتِيۡ وَلَا تَنۡسَ

وَصِيَّتِيْ وَاِنَّمَا اُلْقِيْ عَلَيْكَ نَبْذًا مِمَّا يَتَعَلَّقُ بِهٰذِهِ الصَّنَاعَاتِ مُتَوَكِّلاً عَلٰى كَافِي الْمُهِمَّاتِ فَاسْتَمِعْ اَنَّ الْقِيَاسَ بِاِعْتِبَارِ الْمَادَّةِ يَنْقَسِمُ اِلٰى اَقْسَامٍ خَمْسَةٍ وَيُقَالُ لَهَا الصَّنَاعَاتُ الْخَمْسَةُ اَحَدُهَا الْبُرْهَانِيُّ وَالثَّانِي الْجَدَلِيُّ وَالثَّالِثُ الْخِطَابِيُّ وَالرَّابِعُ الشِّعْرِيُّ وَالْخَامِسُ السَّفْسَطِيُّ.

ترجمہ: مناسب ہے کہ یہ بات جان لی جائے کہ ہر قیاس کیلئے صورت اور مادہ کا ہونا ضروری ہے بہر حال صورت تو وہ ہیئت ہے جو مقدمات کو ترتیب دینے اور بعض مقدمات کو بعض کے پاس رکھنے سے حاصل ہوتی ہے اور آپ نتیجہ دینے والی چاروں شکلیں پہچان چکے ہیں اور نتیجہ دینے میں ان کی شرائط جان چکے ہیں، مادہ کا معاملہ باقی رہ گیا متقدمین حتی کہ شیخ رئیس بوعلی سینا قیاسوں کے مواد کی تفصیل کرنے میں اور ان کی توضیح کرنے میں بہت زیادہ اہتمام کرتے تھے اور قیاسوں کے بسط میں اور ان کی تنقیح وصفائی میں بحث کی طرف بہت زیادہ توجہ کرتے تھے اور یہ اس لئے کہ اس کی پہچان طالبینِ فن کیلئے کامل فائدہ دینے والی اور نفع کو سب سے زیادہ شامل ہے لیکن متاخرین مناطقہ نے قیاس کی صورت کے بیان میں کلام کو لمبا کیا اور انہوں نے اس بارے میں بہت زیادہ تفصیل کی خاص کر شرطیات متصلہ ومنفصلہ کے قیاسوں میں باوجودیکہ ان مباحث کا فائدہ کم ہے اور انہوں نے مادہ کا معاملہ چھوڑ دیا اور اس کے بیان میں صناعات خمسہ کی تعریفات (کے بیان) پر اکتفاء کیا اور مجھے معلوم نہیں کہ کون سی چیز انہیں اس طرف لائی اور کس سبب نے انہیں وہاں برانگیختہ کیا اور سمجھدار ہوشمند کیلئے ضروری ہے کہ وہ ان عظیم الشان مباحث کا خوب اہتمام کرے جن کی دلیل ٹھوس ہے اور یہ عظیم مقصد ومطلوب ماہرین قدماء کی کتابوں اور متقدمین جادوگروں کی دستاویزوں سے طلب کرے، پس اے پیارے بچے تجھ پر لازم ہے کہ تو میری نصیحت سنے اور میری وصیت کو فراموش نہ کرے اور سوائے اس کے نہیں کہ میں تجھ پر کچھ باتیں بیان کرتا ہوں جو ان فنون سے متعلق ہیں امور مہمہ میں کفایت کرنے والی ذات پر بھروسہ کرتے ہوئے پس توجہ سے سن کہ قیاس مادہ کے اعتبار سے

پانچ اقسام کی طرف منقسم ہوتا ہے اور انہیں صناعات خمسہ کہا جاتا ہے ان میں سے ایک برہانی، دوسرا جدلی، تیسرا خطابی، چوتھا شعری اور پانچواں سفسطی ہے۔

تشریح

اس فصل میں مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قیاس کیلئے دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے:

(۱) صورت قیاس (۲) مادۂ قیاس

(۱) صورت قیاس: مقدمات کو ترتیب دینے اور بعض مقدمات کو بعض کے پاس رکھنے سے قیاس کو جو ہیئت حاصل ہوتی ہے اسے صورت قیاس کہتے ہیں۔

(۲) مادۂ قیاس: وہ مقدمات جن سے قیاس مرکب ہوتا ہے مادۂ قیاس کہلاتے ہیں۔

ماقبل میں اشکال اربعہ میں صورت قیاس سے تفصیلاً بحث ہو چکی جن پر اشکال اربعہ اور انکے شرائط انتاج کی بنیاد تھی البتہ مادۂ قیاس سے بحث باقی تھی لہٰذا اس فصل میں مصنفؒ مادۂ قیاس سے بحث فرما رہے ہیں۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ متقدمین مناطقہ حتی کہ شیخ بوعلی سینا مادۂ قیاس سے خوب اہتمام و تفصیل سے بحث کرتے ہیں کیونکہ اس میں طالبین فن کیلئے خوب نفع ہے کیونکہ اس فن سے مقصد اعلیٰ خطاء فی الفکر سے بچنا ہے اور ظاہر ہے کہ اس مقصد کیلئے مادۂ قیاس کی معرفت کافی نفع بخش اور مفید ثابت ہوتی ہے لیکن خدا کا کرنا ایسا ہوا کہ متاخرین نے مادۂ قیاس کی بحث کو بالکل ترک کر دیا اور صورت قیاس میں بسط و تفصیل سے بحث کرنے لگے خاص کر شرطیات متصلہ و منفصلہ سے مرکب قیاسات میں تو خوب ہی تفصیل کی حالانکہ یہ ابحاث غیر ضروری تھیں کیونکہ مادہ میں غلطی کا امکان زیادہ ہوتا ہے اور صورت میں خطاء کا امکان کم ہوتا ہے اور متاخرین نے آکر مادہ سے متعلق بحث کی بھی تو محض صناعات خمسہ کی تعریفات کی حد تک، لیکن مجھے معلوم نہیں کہ کس چیز نے انہیں ضروری بحث کے ترک کرنے اور غیر ضروری بحث میں تفصیل کرنے پر آمادہ کیا۔

لیکن اے طلبہ اب میں تمہیں نصیحت کرتا ہوں کہ متقدمین کی کتب سے اس قیمتی بحث

کو سمجھنے کی کوشش کرو اور میں بھی اللہ تعالیٰ کی ذات پر بھروسہ کرتے ہوئے اس بحث سے متعلق کچھ باتیں آپ سے کہنا چاہتا ہوں۔

ان القياس باعتبار المادة الخ قیاس کی مادہ کے اعتبار سے پانچ قسمیں ہیں جن کو صناعات خمسہ کہا جاتا ہے برہانی، جدلی، خطابی، شعری، سفسطی ۔جن کی وجہ حصر یہ ہے کہ قیاس کے مقدمات دو حال سے خالی نہیں، مفید تخییل ہوں گے یا مفید تصدیق، اگر مفید تخییل ہوں تو قیاس شعری ہے اور اگر مفید تصدیق ہوں تو یہ تصدیق مفید ظن ہوگی یا مفید جزم ۔اگر مفید ظن ہو تو یہ قیاس خطابی ہے اور اگر مفید جزم ہو تو یہ جزم یقینی ہوگا یا غیر یقینی، اگر جزم یقینی ہو تو یہ قیاس برہانی ہے اور اگر جزم یقینی نہ ہو تو پھر یہ دو حال سے خالی نہیں عوام کے نزدیک یا فریق مخالف کے ہاں مسلم ہوگا یا کسی کے ہاں بھی مسلم نہ ہوگا اگر کسی کے ہاں مسلم ہو تو جدلی ہے اور اگر کسی کے ہاں بھی مسلم نہ ہو تو سفسطی ہے۔

فصل: فِی الْبُرْهَانِ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهٖ اِعْلَمْ اَنَّ الْبُرْهَانَ قِيَاسٌ مُؤَلَّفٌ مِنَ الْيَقِيْنِيَّاتِ بَدِيْهِيَّةً كَانَتْ اَوْ نَظَرِيَّةً مُنْتَهِيَةً اِلَيْهَا وَلَيْسَ الْاَمْرُ كَمَا زَعَمَ اَنَّ الْبُرْهَانَ اِنَّمَا يَتَاَلَّفُ مِنَ الْبَدِيْهِيَّاتِ فَحَسْبُ ثُمَّ الْبَدِيْهِيَّاتُ سِتَّةٌ **اَحَدُهَا** الْاَوَّلِيَّاتُ هِيَ قَضَايَا يَجْزِمُ الْعَقْلُ فِيْهَا بِمُجَرَّدِ الْاِلْتِفَاتِ وَالتَّصَوُّرِ وَلَا يَحْتَاجُ اِلٰى وَاسِطَةٍ كَقَوْلِكَ اَلْكُلُّ اَعْظَمُ مِنَ الْجُزْءِ وَ**ثَانِيْهَا** الْفِطْرِيَّاتُ وَهِيَ مَا يَفْتَقِرُ اِلٰى وَاسِطَةٍ غَيْرِ غَائِبَةٍ عَنِ الذِّهْنِ اَصْلًا وَيُقَالُ لِهٰذِهِ الْقَضَايَا قَضَايَا قِيَاسَاتُهَا مَعَهَا نَحْوُ الْاَرْبَعَةُ زَوْجٌ فَاِنَّ مَنْ تَصَوَّرَ مَفْهُوْمَ الْاَرْبَعَةِ وَتَصَوَّرَ مَفْهُوْمَ الزَّوْجِ بِاَنَّهٗ هُوَ الَّذِىْ يَنْقَسِمُ بِمُتَسَاوِيَيْنِ حَكَمَ بَدَاهَةً بِاَنَّ الْاَرْبَعَةَ زَوْجٌ وَنَحْوُ قَوْلِنَا اَلْوَاحِدُ نِصْفُ الْاِثْنَيْنِ فَاِنَّ الْعَقْلَ يَحْكُمُ بِهٖ بَعْدَ اَنْ يُلَاحِظَ مَفْهُوْمَ نِصْفِ الْاِثْنَيْنِ وَالْوَاحِدِ.

ترجمہ: فصل برہان اور اس کے متعلقات کے بیان میں: جان تو کہ قیاس برہان وہ قیاس ہے جو (مقدمات) یقینیہ سے مرکب ہو خواہ وہ یقینیات بدیہی ہوں یا ایسے نظری ہوں جو

بدیہی پر منتہی ہوں اور معاملہ ایسا نہیں جیسا کہ بعض لوگوں نے خیال کرلیا ہے کہ قیاس برہانی صرف بدیہیات سے مرکب ہوتا ہے پھر بدیہیات کی چھ قسمیں ہیں ان میں سے ایک قسم اولیات ہیں وہ وہ قضایا ہیں کہ عقل محض توجہ اور تصور (طرفین) سے ہی ان میں یقین کرلے اور کسی واسطہ کی محتاج نہ ہو جیسے تیرا قول کل جزء سے بڑا ہوتا ہے، اور ان میں سے دوسری قسم فطریات ہیں اور وہ وہ قضایا ہیں کہ جو ایسے واسطہ کی طرف محتاج ہوں جو ذہن سے بالکل غائب نہ ہو اور ان قضایا کو قضایا قیاسا تھا معھا، بھی کہا جاتا ہے جیسے چار جفت ہے پس بے شک جو آدمی اربعہ کے مفہوم کا تصور کرتا ہے اور زوج کے مفہوم کا تصور کرتا ہے بایں طور کہ زوج وہ ہے جو دو برابر حصوں میں تقسیم ہو جائے تو وہ بدیہی طور پر حکم لگا دیتا ہے کہ چار جفت ہے اور جیسے ہمارا قول ایک دو کا آدھا ہے اس لئے کہ عقل کے نصف اور ایک کے مفہوم کا لحاظ کرنے کے بعد اس بات کا حکم لگا دیتی ہے۔

تشریح

اس فصل میں مصنفؒ صناعاتِ خمسہ میں سے اول قسم برہان کی وضاحت کررہے ہیں۔

برھان کی تعریف: برہان وہ قیاس ہے جو مقدمات یقینیہ سے مرکب ہو خواہ وہ مقدمات یقینیہ بدیہی ہوں یا ایسے نظری ہوں جو بدیہی پر منتہی ہوں جیسے حضور ﷺ اللہ کے رسول ہیں اور ہر اللہ کا رسول واجب الاطاعت ہے پس حضور ﷺ واجب الاطاعت ہیں۔

نظری کے بدیہی پر منتہی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس نظری کا علم بدیہی سے حاصل ہو۔

فائدہ: اور اس نظری کا بدیہی سے حاصل ہونا ضروری ہے ورنہ دور یا تسلسل لازم آئے گا وھو باطل اور یہ اس طرح کہ (۱) یا اس نظری کا علم دوسرے نظری پر موقوف ہوگا اور دوسرے نظری کا پہلے نظری پر تو یہ دور ہے اور دور باطل ہے کیونکہ اس میں تقدم الشئی علی نفسہ اور توقف الشئی علی نفسہ کی خرابی لازم آتی ہے (۲) یا ایک نظری دوسرے نظری پر اور دوسرا تیسرے پر اور تیسرا چوتھے پر اور پھر یہ سلسلہ الی مالانہایۃ لہ چلتا جائے گا تو یہ تسلسل ہے اور تسلسل باطل ہے کیونکہ اس میں امور غیر متناہیہ کا بالفعل مجتمع ہونا لازم آتا ہے اور یہ باطل ہے اور محال ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ اس نظری کا

(جس سے قیاس برہان مرکب ہے) بدیہی پر منتہی ہونا ضروری ہے۔

فائدہ: یقینی سے مراد وہ قطعی تصدیق ہے جو واقع میں ثابت ہو۔

ولیس الامر الخ: سے مصنفؒ ان بعض لوگوں کا رد کر رہے ہیں جن کا خیال یہ تھا کہ برہان وہ قیاس ہے جو محض مقدمات بدیہیہ سے مرکب ہو، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ ان کا خیال باطل ہے کیونکہ برہان جس طرح بدیہیات سے مرکب ہوتا ہے اسی طرح نظریات سے بھی مرکب ہوتا ہے بشرطیکہ نظریات یقینی ہوں۔

ثم البدیہیات الخ: سے مصنفؒ بدیہیات کی اقسام ستہ کی تعریفات مع امثلہ بیان فرما رہے ہیں وہ چھ اقسام یہ ہیں اولیات، فطریات، حدسیات، مشاہدات، تجربیات، متواترات۔

(۱) اولیات: وہ قضایا ہیں کہ ان کے طرفین (موضوع ومحمول) اور نسبت کے ذہن میں آتے ہی عقل ان میں یقین کر لے۔ اور یقین کرنے کیلئے کسی واسطہ کی ضرورت نہ ہو جیسے کل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے، اس قضیہ میں موضوع ومحمول اور نسبت کے ذہن میں آتے ہی عقل کو یقین حاصل ہو جاتا ہے کہ کل جزء سے بڑا ہوتا ہے اور اس کے علاوہ کسی واسطہ کی ضرورت نہیں پڑتی۔

(۲) فطریات: وہ قضایا ہیں کہ جن کے طرفین اور نسبت محض کا تصور حصول یقین کیلئے کافی نہ ہو بلکہ کسی واسطہ کی ضرورت بھی ہو اور پھر وہ واسطہ ایسا ہو جو ذہن سے بالکل غائب نہ ہو بلکہ جونہی طرفین کا تصور ہو تو اس واسطہ کا تصور بھی حاصل ہو جائے مثلاً چار جفت ہے، اب جو شخص چار کے مفہوم کا تصور کرتا ہے اور جفت کے مفہوم کا تصور کرتا ہے کہ جفت وہ ہے جو دو برابر حصوں میں تقسیم ہو تو اسے یقین حاصل ہو جاتا ہے کہ چار جفت ہے، اب دیکھیں یہاں چار اور جفت کا تصور حصول یقین کیلئے کافی نہ تھا بلکہ ایک واسطہ منقسم بمتساویین کی ضرورت پڑی لیکن یہ واسطہ ذہن سے بالکل غائب نہیں ہوتا بلکہ ایسا ہے کہ اربعہ اور زوج کے ذہن میں آتے ہی اس کا تصور بھی ذہن میں آ جاتا ہے۔

اور دوسری مثال الواحد نصف الاثنین میں بھی موضوع ومحمول کے ذہن میں آنے سے

یقین حاصل نہیں ہوتا کہ ایک دو کا نصف ہے بلکہ واسطہ کی ضرورت پڑتی ہے اور وہ واسطہ دو کا ایک سے دوگنا ہونا ہے لیکن یہ واسطہ ایسا ہے کہ ذہن سے بالکل غائب نہیں ہوتا۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ فطریات کو قضایا قیاسا تھا معہا بھی کہا جاتا ہے یعنی وہ قضیے جن کے قیاس ان کے ساتھ ہوں۔

فائدہ: یاد رکھیں کہ یہ واسطہ اس قضیہ کے ساتھ ملکر قیاس بن جاتا ہے مثلا الاربعۃ زوج کا واسطہ منقسم بمتساویین ہے یہ دونوں ملکر اس طرح قیاس بنیں گے الاربعة منقسم بمتساویین و کل منقسم بمتساویین زوج فالاربعة زوج۔

قوله: وَثَالِثُهَا الْحدسِيَّاتُ وَهِيَ ظُهُوْرُ الْمبادِئ دفْعَةً وَاحِدَةً مِنْ دُوْنِ اَنْ يَكُوْنَ هُناكَ حَرْكَةٌ فِكْرِيَّةٌ وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْحَدْسِ وَالْفِكْرِ اَنَّهُ لا بُدَّ فِي الْفِكْرِ مِنَ الْحَرْكَتَيْنِ لِلنَّفْسِ بِخِلَافِ الْحَدْسِ فَاِنَّ الذِّهْنَ بَعْدَ مَاحَصَلَ لَهُ الْمَطْلُوْبُ بِوَجْهٍ مَّا يَتَحَرَّكُ فِي الْمَعَانِي الْمَخْزُوْنَةِ وَالْمَبَادِئ الْمَكْنُوْنَةِ طَالِبًا لِمَا يَكُوْنُ لَهَا تَنَاسُبٌ بِالْمَطْلُوْبِ حَتّٰى يَجِدَ مَعْلُوْمَاتٍ مُنَاسِبَةً لَهُ وَهٰهُنَا تَمَّ الْحَرْكَةُ الْاُوْلٰى ثُمَّ يَرْجِعُ قَهْقَرٰى وَيَتَحَرَّكُ ثَانِيًا مُرَتِّبًا لِتِلْكَ الْمَعْلُوْمَاتِ الْمَخْزُوْنَةِ الَّتِيْ وَجَدَهَا تَرْتِيْبًا تَدْرِيْجِيًّا حَتّٰى وَصَلَ اِلَى الْمَطْلُوْبِ وَتَمَّ الْحَرْكَةُ الثَّانِيَةُ فَمَجْمُوْعُ هَاتَيْنِ الْحَرْكَتَيْنِ يُسَمّٰى بِالْفِكْرِ مَثَلاً اِذَا كُنْتَ تَصَوَّرْتَ الْاِنْسَانَ بِوَجْهٍ مِّنَ الْوُجُوْهِ كَالْكَاتِبِ وَالضَّاحِكِ مَثَلاً ثُمَّ سِرْتَ طَالِبًا لِمَاهِيَةِ الْاِنْسَانِ فَحَرَّكْتَ ذِهْنَكَ نَحْوَ الْمَعَانِيْ الَّتِيْ عِنْدَكَ مَخْزُوْنَةٌ فَوَجَدْتَّ الْحَيْوَانَ وَالنَّاطِقَ مُنَاسِبًا لِمَطْلُوْبِكَ فَتَمَّ الْحَرْكَةُ الْاُوْلٰى وَمَبْدَاُهُ الْمَطْلُوْبُ الْمَعْلُوْمُ مِنْ وَجْهٍ وَمُنْتَهَاهُ الْحَيْوَانُ وَالنَّاطِقُ ثُمَّ تُرَتِّبُ الْحَيْوَانَ وَالنَّاطِقَ بِاَنْ تُقَدِّمَ الْحَيْوَانَ الَّذِيْ هُوَ الْجِنْسُ عَلَى النَّاطِقِ الَّذِيْ هُوَ الْفَصْلُ وَقُلْتَ الْحَيْوَانُ النَّاطِقُ وَهٰهُنَا اِنْقَطَعَ الْحَرْكَةُ الثَّانِيَةُ وَحَصَلَ الْمَطْلُوْبُ وَاَمَّا الْحَدْسُ فَفِيْهِ اِنْتِقَالُ الذِّهْنِ مِنَ الْمَطْلُوْبِ اِلَى الْمَبَادِئِ دَفْعَةً وَمِنْهَا اِلَى الْمَطْلُوْبِ كَذَالِكَ وَاَكْثَرُ مَا يَكُوْنُ الْحَدْسُ عَقِيْبَ الشَّوْقِ

وَالتَّعَبِ وَقَدْ تَكُونُ بِدُوْنِهَا وَالنَّاسُ مُخْتَلِفُوْنَ فِي الْحَدْسِ فَمِنْهُمْ مَنْ هُوَ قَوِيُّ الْحَدْسِ وَكَثِيْرُهٗ يَحْصُلُ لَهٗ مِنَ الْمَطَالِبِ اَكْثَرُهَا بِالْحَدْسِ كَالْمُؤَيَّدِ بِالْقُوَّةِ الْقُدْسِيَّةِ كَالْحُكَمَاءِ وَالْاَوْلِيَاءِ وَالْاَنْبِيَاءِ وَمِنْهُمْ مَنْ هُوَ قَلِيْلُ الْحَدْسِ ضَعِيْفُهٗ وَمِنْهُمْ مَنْ لَا حَدْسَ لَهٗ كَالْمُنْتَهِيْ فِي الْبَلَادَةِ وَمِنْ هٰذَا يُعْلَمُ اَنَّ الْبَدَاهَةَ وَالنَّظْرِيَّةَ مُخْتَلِفَانِ بِالْاَشْخَاصِ وَالْاَوْقَاتِ فَرُبَّ حَدْسِيٍّ عِنْدَ فَاقِدِ الْقُوَّةِ الْقُدْسِيَّةِ يَكُوْنُ نَظْرِيًّا وَبَدِيْهِيًّا عِنْدَ صَاحِبِهَا.

ترجمہ: اوران میں سے تیسری قسم حدسیات ہیں اور وہ ایک ہی دفعہ میں مبادی کا ظاہر ہونا ہے بغیر اس کے کہ وہاں فکری حرکت ہو، حدس اور فکر کے درمیان فرق یہ ہے فکر میں نفس کیلئے دو حرکتوں کا ہونا ضروری ہے بخلاف حدس کے اس لئے کہ ذہن کیلئے مطلوب بوجہ ما حاصل ہو جانے کے بعد ذہن جمع شدہ معانی اور پوشیدہ مبادی میں حرکت کرتا ہے ان مبادی کو طلب کرتے ہوئے جنکو مطلوب کے ساتھ مناسبت ہوحتیٰ کہ وہ مطلوب کے مناسب معلومات پالیتا ہے اور یہاں پہلی حرکت تام ہوگئی پھر وہ الٹے پاؤں لوٹتا ہے اوران جمع شدہ معلومات کو جن کو اس نے پایا تھا آہستہ آہستہ ترتیب دیتے ہوئے دوسری مرتبہ حرکت کرتا ہے حتی کہ مطلوب تک پہنچ جاتا ہے اور دوسری حرکت تام ہوگئی پس ان دونوں حرکتوں کے مجموعے کا نام فکر رکھا جاتا ہے مثلا جب آپ مختلف وجوہ میں سے کسی وجہ مثلاً ضاحک، کاتب کے ساتھ انسان کا تصور کر چکے ہوں پھر آپ انسان کی ماہیت کے طلب گار ہوں تو آپ اپنے ذہن کو ان معانی کی طرف حرکت دیں گے جو آپ کے پاس جمع ہیں پس آپ نے حیوان اور ناطق کو اپنے مطلوب کے مناسب پایا پس ایک حرکت پوری ہوگئی اوراس کا مبداء وہ مطلوب ہے جو من وجہ معلوم ہے اور اس کا منتہا حیوان اور ناطق ہیں پھر آپ حیوان اور ناطق کو ترتیب دیتے ہیں بایں طور کہ آپ حیوان کو، جو کہ جنس ہے ناطق پر، جو کہ فصل ہے، مقدم کرتے ہیں اور (یوں) کہتے ہیں الحیوان الناطق، اور یہاں دوسری حرکت ختم ہوگئی اور مطلوب حاصل ہوگیا اور لیکن حدس تو اس میں ذہن

کا مطلوب سے مبادی کی طرف دفعۃ اور مبادی سے مطلوب کی طرف اسی طرح (یعنی دفعۃ) منتقل ہونا ہوتا ہے اور عام طور سے حدس شوق اور تھکاوٹ کے بعد ہوتا ہے اور کبھی کبھی ان کے بغیر ہوتا ہے اور لوگ حدس کے معاملہ میں مختلف ہیں پس ان میں سے بعض قوی الحدس اور کثیر الحدس ہیں جن کو اکثر مطالب حدس سے ہی حاصل ہو جاتے ہیں جیسے قوت قدسیہ کے ساتھ مؤید لوگ جیسے حکماء، اولیاء اور انبیاء اور ان میں سے بعض قلیل الحدس اور ضعیف الحدس ہیں اور ان میں سے کچھ ایسے ہیں جن کے لئے حدس نہیں ہے جیسے انتہائی درجہ کا کند ذہن اور اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ بداہت اور نظریت (بدیہی ہونا اور نظری ہونا) اشخاص اور اوقات کے ساتھ مختلف ہوتی ہیں چنانچہ بہت سی حدسی چیزیں قوت قدسیہ سے محروم لوگوں کے ہاں نظری ہوتی ہیں اور قوتِ قدسیہ والوں کے ہاں بدیہی۔

تشریح

ثالثها الخ: سے مصنفؒ بدیہیات کی تیسری قسم حدسیات کی توضیح فرما رہے ہیں۔

حدسیات: وہ قضایا ہیں جن کے مضمون پر یقین چٹ پٹ دلائل کے ذریعے ہو اور صغری کبری کے ملانے کی ضرورت نہ ہو جیسے کسی مفتی سے پوچھا گیا کہ کنویں میں چوہا گر کر مر گیا تو مفتی نے جواب دیا کہ بیس سے تیس ڈول پانی نکالا جائے اب اسکا ذہن یقیناً دلیل کی طرف گیا لیکن صغری اور کبری کے ملانے کی ضرورت نہیں ہوئی گویا کہ چٹ پٹ دلیل سے علم ہوا۔

حدس کی تعریف: حدس کے لغوی معنی دانائی کے ہیں اور اصطلاحی معنی هی ظهور المبادی دفعة واحدة من دون ان یکون هناك حركة فكرية یعنی حرکت فکریہ کے بغیر مطلوب کے مبادی کا یکدم ظاہر ہونا اور پھر ذہن کا مبادی سے مطلوب کی طرف یکدم منتقل ہو جانا۔

والفرق بين الحدس والفكر: یہاں سے مصنفؒ حدس اور فکر کے درمیان فرق کو بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ فکر میں نفس کیلئے دو حرکتوں کا ہونا ضروری ہے (۱) ذہن میں جب کوئی مطلوب بوجہ ما حاصل ہوتا ہے تو ذہن، ذہن میں جمع شدہ معلومات

میں سے اس مطلوب کے مناسب مبادیات و معلومات تلاش کرتا ہے یہ پہلی حرکت ہے (۲) پھر ذہن ان معلومات مناسبہ للمطلوب کو تدریجی طور پر ترتیب دیتا ہے جس کے ذریعے ذہن مطلوب تک پہنچ جاتا ہے یہ دوسری حرکت ہے ان دونوں حرکتوں کے مجموعہ کو نظر وفکر کہا جاتا ہے مثلاً آپ کے ذہن میں انسان کا تصور بوجہ ما حاصل ہے کہ وہ ضاحک یا کاتب ہے پھر آپ اس کی حقیقت جاننا چاہتے ہیں تو اولاً آپ کا ذہن، ذہن میں جمع شدہ معلومات میں سے ان معلومات کو تلاش کرے گا جو انسان کے مناسب ہیں مثلاً انسان کا حیوان ہونا اور اس کا ناطق ہونا یہ ایک حرکت ہے پھر ان معلومات کو تدریجی طور پر ترتیب دے گا اور حیوان کو مقدم کرے گا کہ وہ جنس ہے اور ناطق کو مؤخر کہ وہ فصل ہے اور یوں کہے گا الحیوان الناطق تو اس سے آپ کو انسان کی حقیقت کا علم ہو جائے گا یہ دوسری حرکت ہوگئی تو ان دونوں حرکتوں کا مجموعہ فکر کہلاتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ فکر میں دو حرکتیں ضروری ہیں (۱) مطلوب سے مبادی کی طرف تدریجاً (۲) اور مبادی سے مطلوب کی طرف تدریجاً ذہن کا منتقل ہونا، جب کہ حدس میں کوئی فکری حرکت نہیں ہوتی بلکہ اس میں تو ذہن مطلوب سے مبادی کی طرف یکدم منتقل ہوتا ہے اور پھر مبادی سے مطلوب کی طرف بھی یکدم منتقل ہوتا ہے جب کہ حرکتِ فکر یہ تدریجیۃ الوجود ہوتی ہے اور حدس میں انتقال آنی الوجود ہوتا ہے۔

<u>واکثر ما یکون الحدس:</u> مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حدس عام طور پر تو شوق اور مشقت وتھکاوٹ کے بعد حاصل ہوتا ہے اور کبھی کبھی اس کے بغیر بھی۔

<u>والناس مختلفون الخ :</u> مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حدس (فراست، ودانائی) کے حوالے سے لوگ مختلف ہیں بعض لوگ قوی الحدس ہوتے ہیں جیسے انبیاء، حکماء، اولیاء کیونکہ ان کو نور الہٰی کی تائید حاصل ہوتی ہے اس لیے ان کی حدس بڑی تیز ہوتی ہے لہٰذا ان کا ذہن بہت جلد مطلوب تک پہنچ جاتا ہے جب کہ بعض لوگ قلیل الحدس اور ضعیف الحدس ہوتے ہیں ان کو مطلوب تک پہنچنے میں کچھ مشقت کرنی پڑتی ہے اور بعض لوگ بالکل حدس سے کورے ہوتے ہیں

اور یہ وہ لوگ ہیں جو انتہائی غبی اور کند ذہن واقع ہوئے ہیں،

ومن هذا يعلم الخ. مصنفؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ لوگ حدس کے اعتبار سے مختلف ہیں اس لئے ایک چیز ایک آدمی (قوی الحدس) کے اعتبار سے بدیہی ہوتی ہے اور وہی چیز قلیل الحدس یا محروم الحدس کے اعتبار سے نظری ہوتی ہے۔

قوله: وَرَابِعُهَا الْمُشَاهَدَاتُ وَهِيَ قَضَايَا يُحْكَمُ فِيهَا بِوَاسِطَةِ الْمُشَاهَدَةِ وَالْإِحْسَاسِ وَهِيَ تَنْقَسِمُ اِلٰى قِسْمَيْنِ اَلْاَوَّلُ مَا شُوْهِدَ بِاِحْدَى الْحَوَاسِّ الظَّاهِرَةِ وَهِيَ خَمْسٌ اَلْبَاصِرَةُ وَالسَّامِعَةُ وَالشَّامَّةُ وَالذَّائِقَةُ وَاللَّامِسَةُ وَيُسَمّٰى هٰذَا الْقِسْمُ بِالْحِسِّيَّاتِ وَالثَّانِي مَا اُدْرِكَ بِالْمُدْرِكَاتِ مِنَ الْحَوَاسِّ الْبَاطِنَةِ الَّتِيْ هِيَ اَيْضًا خَمْسٌ اَلْحِسُّ الْمُشْتَرِكُ الْمُدْرِكُ لِلصُّوَرِ وَالْخِيَالُ الَّتِيْ هِيَ خِزَانَةٌ لَهٗ وَالْوَهْمُ الْمُدْرِكُ لِلْمَعَانِي الشَّخْصِيَّةِ وَالْجُزْئِيَّةِ وَالْحَافِظَةُ الَّتِيْ هِيَ خِزَانَةٌ لِلْمَعَانِي الْجُزْئِيَّةِ وَالْمُتَصَرِّفَةُ الَّتِيْ تَتَصَرَّفُ فِي الصُّوَرِ وَالْمَعَانِيْ بِالتَّحْلِيلِ وَالتَّرْكِيبِ وَيُسَمّٰى هٰذَا الْقِسْمُ بِالْوِجْدَانِيَاتِ وَمُدْرَكَاتُ الْعَقْلِ الصَّرْفِ اَعْنِي الْكُلِّيَاتِ غَيْرُ مُنْدَرِجٍ فِيْ هٰذَا الْقِسْمِ مِثَالُ الْقِسْمِ الثَّانِيْ كَمَا حَكَمْنَا بِاَنَّ لَنَا جُوْعًا اَوْعَطَشًا.

ترجمہ: اور ان میں سے چوتھی قسم مشاہدات ہیں اور مشاہدات وہ قضایا ہیں جن میں مشاہدہ اور احساس کے واسطہ سے حکم لگایا جائے۔ اور یہ (مشاہدات) دو قسموں کی طرف منقسم ہوتے ہیں۔ اول وہ قضایا ہیں جن کا مشاہدہ حواس ظاہرہ میں سے کسی ایک کے ذریعہ کیا جائے۔ اور حواس ظاہرہ پانچ ہیں، باصرۃ سامعہ، شامّہ، ذائقہ اور لامسہ، اور اس قسم کے قضایا کا نام حسیات رکھا جاتا ہے۔ اور ثانی وہ قضایا ہیں جن کا ادراک مدرکات یعنی حواس باطنہ کے ذریعے کیا جائے اور وہ (حواس باطنہ) بھی پانچ ہیں (۱) حس مشترک جو صورتوں کا ادراک کرتی ہے۔ (۲) خیال جو کہ حس مشترک کیلئے خزانہ ہے۔ (۳) وھم جو معانی شخصیہ اور جزئیہ کا ادراک کرتی ہے۔ (۴) حافظہ جو کہ معانی جزئیہ کے لئے خزانہ ہے۔ (۵) متصرفہ جو صورتوں اور معانی میں تحلیل و ترکیب

(جوڑنے، توڑنے) کے ساتھ تصرف کرتا ہے اور اس قسم کے قضایا کا نام وجدانیات رکھا جاتا ہے اور عقل محض کے مُدرَکات یعنی کلیات تو وہ اس قسم میں داخل نہیں۔ اور دوسری قسم کی مثال جیسا کہ ہم یہ حکم لگائیں کہ ہمیں بھوک یا پیاس لگی ہے۔

تشریح

یہاں سے مصنف بدیہیات کی چوتھی قسم مشاہدات کا بیان کررہے ہیں۔

مشاہدات کی تعریف: مشاہدات وہ قضایا ہیں کہ جن میں مشاہدہ اور احساس کے واسطہ سے حکم لگایا جاتا ہے۔

اس کی پھر دو قسمیں ہیں: (۱) حسیات، (۲) وجدانیات۔ (۱) اگر حواس ظاہرہ میں سے کسی حس ظاہر کے ذریعے حکم لگایا جائے تو یہ حسیات اور محسوسات ہیں۔ جیسے الشمس طالعة حسیات میں سے ہے کہ اس میں طلوع شمس کا حکم قوت باصرہ کے ذریعے لگایا گیا ہے۔ (۲) اور اگر حواس باطنہ میں سے کسی حسِ باطن کے ذریعے حکم لگایا جائے تو وہ وجدانیات ہیں۔ جیسے مجھے بھوک لگی ہے۔ اس میں بھوکے ہونے کا حکم حسِ باطن یعنی وہم کے ذریعے لگایا گیا ہے۔ کیونکہ بھوک ایک باطنی چیز ہے جس کا باطنی حس ''وہم'' کے ذریعے ادراک ہوتا ہے۔

الحواس الظاهرة وهي خمس الخ: حواس ظاہرہ پانچ ہیں۔ باصرہ، سامعہ، شامّہ، ذائقہ، لامسہ۔ ہر ایک کی حقیقت ملاحظہ کریں:

قوتِ باصرۃ: دماغ کے تین حصے ہیں: مقدم دماغ۔ وسطِ دماغ۔ مؤخر دماغ۔ مقدمِ دماغ سے دو جوف دار رگیں نکلتی ہیں جو آپس میں مل کر الگ ہوجاتی ہیں۔ ان میں سے پھر ایک رگ ایک آنکھ میں اور دوسری رگ دوسری آنکھ میں پہنچ جاتی ہے۔ ان دو جوف دار رگوں میں ملتقی میں مبدأ فیاض کی طرف سے ایک قوت ودیعت کی گئی ہے جو روشنی، رنگ اور شکل وغیرہ کا ادراک کرتی ہے۔ اس کو قوتِ باصرۃ کہا جاتا ہے۔ اور مشہور مذہب کے مطابق اِبصار کا تحقق اس وقت ہوتا ہے جب آنکھ سے مخروطی شکل کی شعاع اس طرح پر نکلتی ہے کہ اس کا رأس آنکھ کے مرکز کے

پاس ہوتا ہے اور اس کا قاعدہ مرئی پر منطبق ہوتا ہے۔ تو اس سے رؤیت وابصار متحقق ہوتا ہے۔

قوتِ سامعہ: کان کی گہرائی میں ہوا محبوس ہوتی ہے اور محبوس ہوا کے اوپر ایک پٹھہ بچھا ہوا ہے۔ اس پٹھے میں مبدأ فیاض کی طرف سے ایک ایسی قوت ودیعت کی گئی ہے جو اصوات کا ادراک کرتی ہے اور ادراک کی صورت یہ ہے کہ جب کوئی بولتا ہے تو کان کی گہرائی میں محبوس ہوا اس کیفیتِ صوت کے ساتھ متکیف ہو جاتی ہے۔ پھر وہ ہوا متکیفہ اس پٹھے کو ٹھوکر مارتی ہے تو وہ قوت اس آواز کا ادراک کرتی ہے۔

قوتِ شامّہ: دماغ کے اگلے حصے میں ناک کے سوراخ کے منتہی پر گوشت کے دو لوتھڑے سرِ پستان کی طرح اُبھرے ہوئے ہیں۔ ان میں مبدأ فیاض کی طرف سے ایک قوت ودیعت کی گئی ہے جس کے ذریعے بوؤں کا ادراک کیا جاتا ہے۔ اور ادراک کی صورت یہ ہے کہ جب ہوا کسی بو کے ساتھ متکیف ہو کر ناک کے بانسہ سے ٹکراتی ہے تو وہ قوت اس بو کا ادراک کر لیتی ہے۔

قوتِ ذائقہ: زبان کے جرم پر ایک جھلی بچھی ہوئی ہے جس میں ایک ایسی قوت ودیعت کی گئی ہے جو مزوں کا ادراک کرتی ہے اور یہ قوتِ ذائقہ ہے۔ ادراک کی صورت یہ ہے کہ جب کوئی چیز منہ میں رکھی جاتی ہے تو اس کی لذت لعاب کے ساتھ مل کر اس جھلی تک پہنچتی ہے اور وہ قوت مزہ کا ادراک کر لیتی ہے۔

قوتِ لامسہ: جسم کے اکثر حصے میں ایسی جھلیاں بچھی ہوئی ہیں جن میں ایسی قوت ودیعت کی گئی ہے جس کے ذریعے گرمی، سردی، سختی، نرمی، خشکی، تری وغیرہ کا ادراک کیا جاتا ہے۔ یہ قوتِ لامسہ ہے۔

والثانی ما ادرک بالمدرکات الخ: مشاہدات کی دوسری قسم وجدانیات ہے۔ اور وجدانیات وہ قضایا ہیں جن میں حکم حواس باطنہ کے ذریعے لگایا جائے۔ مثلاً انی جائع. انا عطشان. اس میں بھوکا اور پیاسا ہونے کا حکم حسِ باطن ''وھم'' کے ذریعے لگایا گیا ہے، کیونکہ

بھوک ایک باطنی چیز ہے جس کا ادراک قوتِ وھم سے ہوتا ہے۔

حواس باطنہ بھی پانچ ہیں: (۱) حس مشترک، (۲) خیال، (۳) وھم، (۴) حافظہ، (۵) متصرفہ۔ جن کی وجہ حصر یہ ہے کہ حواس باطنہ دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو خود مدرک ہوں گے یا معین فی الادراک ہوں گے۔ اگر خود مدرک ہوں تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو ایسی صور کا ادراک کریں گے جن کا ادراک حواسِ ظاہرہ کے ذریعے بھی ممکن ہوگا۔ اسے حسِ مشترک کہتے ہیں۔ یا ایسے معانی کا ادراک کریں گے جن کا ادراک حواس ظاہرہ کے ذریعے ممکن نہیں ہوگا، اس کا نام ''وھم'' ہے۔ اور اگر وہ معین فی الادراک ہو تو وہ دو حال سے خالی نہیں، یا معین فی الادراک تصرف کے ذریعے ہوگی یا حفاظت کے ذریعے۔ اوّل قوتِ متصرفہ ہے اور ثانی پھر دو حال سے خالی نہیں، یا وہ حفاظت کرتی ہوگی صُور مدرکہ بالحواس الظاہرہ کی یا حفاظت کرتی ہوگی معانی مدرکہ کی۔ اوّل خیال اور ثانی حافظہ ہے۔

(۱) حسِ مشترک: دماغ کے تین حصے ہیں: (۱) مقدم دماغ، وسطِ دماغ، مؤخر دماغ۔ مقدم دماغ مثلث کی طرح ہے۔ وسط دماغ دائرہ کی شکل میں ہے اور مؤخر دماغ مربع شکل میں ہے۔ پھر ان میں سے ہر ایک کے دو دو حصے ہیں۔ مقدم دماغ کے اگلے حصہ میں اللہ تعالیٰ نے ایک ایسی قوت رکھی ہے جو صُور مدرکہ بالحواس الظاہرہ کو قبول کرتی ہے، یعنی جو صورتیں حواس ظاہرہ خمسہ میں مرتسم ہوتی ہیں یہ ان کو قبول کرتی ہے۔

(۲) خیال: حس مشترک میں محسوسات کی صورتیں دیر تک باقی نہیں رہ سکتیں، لہٰذا ان کے باقی اور محفوظ رکھنے کے لئے قوتِ خیال پیدا کی گئی ہے۔ یہ قوت ان صور کے غیوبت کے بعد ان صورتوں کو ہمارے سامنے پیش کرتی ہے اور یہ قوت مقدم دماغ کے پچھلے حصے میں ودیعت کی گئی ہے۔ گویا کہ قوتِ خیال حسِ مشترک کے لئے خزانہ ہے۔ اور حس مشترک جس صورت کا مطالبہ کرتی ہے یہ فوراً پیش کر دیتی ہے۔

(۳) وھم: یہ وہ قوت ہے جو وسطِ دماغ کے آخری حصے میں ودیعت کی گئی ہے اور یہ

ایسے معانی شخصیہ جزئیہ کا ادراک کرتی ہے جن کا ادراک حواس ظاہرہ کے ذریعے ممکن نہیں ہوتا۔ لیکن یہ قوت معانی کلیہ کا ادراک نہیں کرتی۔ پھر یہ اپنے ادراک کے مطابق حکم لگاتی ہے، حتیٰ کہ تمام قویٰ جسمانیہ پر غالب آجاتی ہے بلکہ کبھی عقل کو بھی مجبور کر کے غیر محسوس پر محسوس کا حکم لگاتی ہے۔ مثلاً یہ قوت بکری میں بھیڑیے کی عداوات کا ادراک کرتی ہے اور اس بات کا حکم لگاتی ہے کہ بھیڑیا مہروب عنہ ہے۔

(۴) حافظہ: یہ قوت مؤخر دماغ کے اگلے حصے میں ودیعت کی گئی ہے اور یہ ان معانی جزئیہ کی حفاظت کرتی ہے جن کا قوت وہم کے ذریعے ادراک کیا گیا تھا۔ گویا کہ یہ وہم کے لئے خزانہ ہے۔ قوتِ وھمیہ جن معانی کا مطالبہ کرتی ہے یہ قوتِ حافظہ اسے پیش کر دیتی ہے۔

(۵) متصرفہ: یہ قوت وسطِ دماغ میں رکھی گئی ہے، جو خیال کی صور اور حافظہ کے معانی میں سے بعض کو بعض کے ساتھ جوڑتی اور بعض کو بعض سے جدا کرتی ہے۔ یعنی کبھی خزانۂ خیال سے دو صورتیں لے کر ان کو جوڑ دیتی ہے اور خزانۂ حافظہ سے دو معانی جزئیہ کو لے کر جوڑ دیتی ہے اور کبھی خزانۂ خیال سے دو صورتوں کو لے کر ان کو الگ الگ کر دیتی ہے۔ کبھی حافظہ سے دو معانی لے کر ان کو جدا کر دیتی ہے۔ اور بعض صور سے بعض معانی کو جدا کر دیتی ہے اور کبھی بعض صور کو بعض معانی کے ساتھ جوڑ دیتی ہے۔

ومدرکات العقل الصرف الخ: عقل کے ذریعے کلیات کا ادراک کیا جاتا ہے۔ لہٰذا صرف عقل کے ذریعے ادراک کئے ہوئے کلیات حواسِ باطنہ میں داخل نہ ہوں گے، کیونکہ حواس باطنہ کے ذریعے جزئیات کا ادراک کیا جاتا ہے، کلیات کا نہیں۔

تنبیہ: لیکن یہ فلاسفہ کا مذہب ہے، ورنہ متکلمین تو حواس باطنہ کو بالکل نہیں مانتے۔ لہٰذا ان کے ہاں کلیات وجزئیات دونوں کا مدرِک عقل ہے۔

وَخَامِسُهَا اَلتَّجْرِبِيَّاتُ وَهِيَ قَضَايَا يَحْكُمُ الْعَقْلُ بِهَا بِوَاسِطَةِ تَكْرَارِ الْمُشَاهَدَةِ وَعَدَمِ التَّخَلُّفِ حُكْمًا كُلِّيًّا كَالْحُكْمِ بِاَنَّ شُرْبَ السَّقْمُوْنِيَا مُسْهِلٌ

لِلصَّفْرَاءِ وَسَادِسُهَا اَلْمُتَوَاتِرَاتُ وَهِيَ قَضَايَا يُحْكَمُ بِهَا بِوَاسِطَةِ اِخْبَارِ جَمَاعَةٍ يَسْتَحِيْلُ الْعَقْلُ تَوَاطُؤَهُمْ عَلَى الْكِذْبِ وَاخْتَلَفُوْا فِي اَقَلِّ عَدَدِ هٰذِهِ الْجَمَاعَةِ قِيْلَ اِنَّ اَقَلَّهُ اَرْبَعَةٌ وَقِيْلَ عَشَرَةٌ وَقِيْلَ اَرْبَعُوْنَ وَالْاَشْبَهُ اَنَّ هٰذَا الْعَدَدَ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ حَالِ الَّذِيْنَ اَخْبَرُوْهُ وَاخْتِلَافِ الْوَاقِعَةِ فَلَا يَتَعَيَّنُ عَدَدٌ وَالضَّابِطَةُ اَنْ يَبْلُغَ اِلٰى حَدٍّ يُفِيْدُ الْيَقِيْنَ فَهٰذِهِ السِّتَّةُ هِيَ مَبَادِي الْبَرَاهِيْنِ وَمَقَاطِعُ الدَّلِيْلِ وَمُنْتَهَى الْيَقِيْنِ.

ترجمہ: اوران میں سے پانچویں قسم تجربیات ہیں۔اور یہ وہ قضایا ہیں جن کا عقل حکم کلی لگائے مشاہدہ کے تکرار اور عدم تخلّف کے واسطہ سے۔ جیسے اس بات کا حکم لگانا کہ سقمونیا کا پینا صفراء (پیلیا) کے لئے مسہل ہے۔اوران میں سے چھٹی قسم متواترات ہیں۔اور یہ وہ قضایا ہیں کہ جن کا حکم لگایا گیا ہو اتنی بڑی جماعت کے خبر دینے کے واسطہ سے کہ ان کا جھوٹ پر جمع اور متفق ہونا عقل محال جانے اور علماء نے اس جماعت کی کم ازکم تعداد میں اختلاف کیا ہے۔کہا گیا ہے کہ اس کی کم ازکم تعداد چار ہے۔اورکہا گیا ہے کہ دس ہے اور کہا گیا ہے کہ چالیس ہے۔اور بہتر یہ ہے کہ یہ عدد خبر دینے والوں کے حال کے اختلاف کے ساتھ اور واقعہ کے اختلاف کے ساتھ مختلف ہوتا ہے۔لہٰذا کوئی عدد متعین نہ ہوگا۔اور ضابطہ (کسی خبر کے متواتر ہونے کے بارے میں) یہ ہے کہ عدد اس حد کو پہنچ جائے جو یقین کا فائدہ دے۔ پس (بدیہیات کی) یہ چھ اقسام براہین کے مبادی اور دلیل کی قطعیت کے مقام اور یقین کا منتہی ہیں۔

تشریح

اس عبارت میں مصنفؒ نے تین باتیں بیان کی ہیں: (۱) تجربیات کی تعریف، (۲) متواترات کی تعریف، (۳) متواترات کے بارے میں جماعت کی تعداد میں علماء کا اختلاف اور پھر قول فیصل۔

خامسها الخ سے تجربیات کی تعریف کر رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ تجربیات وہ قضایا ہیں جن میں عقل بار بار کے تجربہ اور عدمِ تخلف کے بعد حکم لگائے، یعنی عقل کسی چیز کے

ہونے کا بار بار مشاہدہ کرے اور کبھی اس کے خلاف ہوتا نہ دیکھے، تو اس بار بار کے مشاہدہ کے واسطہ سے یقین کا حکم لگا دے جیسے اطباء نے جمال گوٹہ کا بار بار استعمال کر کے یہ مشاہدہ کیا کہ اس کے ذریعے صفراء بذریعہ دست جسم سے بہہ جاتا ہے، تو عقل نے حکم لگا دیا کہ ''سقمونیا کا پینا مسہلِ صفراء ہے۔''

متواترات: وسادسها الخ سے متواترات کی تعریف کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ متواترات وہ قضایا ہیں کہ جن کے یقینی ہونے کا حکم اتنی بڑی جماعت کے خبر دینے کے واسطہ سے لگایا ہو کہ اس جماعت کا جھوٹ پر متفق ہونا عقلاً محال ہو، جیسے ''کراچی ایک بڑا شہر ہے'' کہ بہت سارے لوگ یہ بتاتے ہیں کہ کراچی ایک بہت بڑا شہر ہے اور اتنے لوگوں کا جھوٹ پر جمع ہونا بھی عقلاً محال ہے، تو عقل حکم لگا دیتی ہے کہ یقیناً کراچی بہت بڑا شہر ہے۔

واختلفوا فی اقل الخ. یہاں سے اسی تیسری بات کا بیان ہے کہ خبر کے متواتر ہونے کے لئے جماعت کی کتنی تعداد کا ہونا ضروری ہے۔ بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ جماعت کی تعداد چار ہو اور بعض کی رائے یہ ہے کہ دس ہو اور بعض کی رائے یہ ہے کہ چالیس ہو۔ لیکن حق یہ ہے کہ اس بارے میں کوئی عدد متعین نہیں بلکہ یہ عدد رواۃ کے احوال کے مختلف ہونے اور واقعہ کے حال کے مختلف ہونے کی بناء پر مختلف ہوتا رہتا ہے، کیونکہ بعض اوقات راوی اتنے نیک ہوتے ہیں کہ وہ تھوڑے ہونے کے باوجود بھی یقین کا فائدہ دیتے ہیں۔ اور بعض اوقات راوی باوجود کثرت کے مفید یقین نہیں ہوتے۔ اسی طرح بعض اوقات واقعہ ایسا عام ہوتا ہے کہ راویوں کی قلیل تعداد بھی مفید یقین ہوتی ہے اور بعض اوقات واقعہ ایسا ہوتا ہے کہ اس پر یقین کرنے کے لئے جماعت کبیرہ کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔ بہر حال جیسے راوی ہوں گے اور جیسا واقعہ ہوگا اسی اعتبار سے تعداد ضروری ہوگی۔ اور اصل خبر کے متواتر ہونے کے بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ وہ عدد اس حد کو پہنچ جائے کہ وہ مفید یقین ہو۔ پس وہ خبر متواتر ہوگی۔

فهٰذه الستة الخ. مصنف فرماتے ہیں کہ یہ بدیہیات کی چھ اقسام ہیں جو قیاس

برہان کے مبادی ہیں، یعنی قیاس برھان انہی سے مرکب ہوتا ہے اور دلیل کی قطعیت کا باعث ہیں۔ اوران کے ذریعے یقین تک پہنچا جا سکتا ہے۔

فائدة: زَعمَ قَوْمٌ اَنَّ الْمُقَدَّمَاتِ النَّقْلِيَّةَ لا تُسْتَعْمَلُ فِي الْقِيَاسِ الْبُرْهَانِيِّ ظَنًّا مِنْهُمْ اَنَّ النَّقْلَ يَتَطَرَّقُ اِلَيْهِ الْغَلَطُ وَالْخَطأُ مِنْ وُجُوْهٍ شَتّٰى فَكَيْفَ يَكُوْنُ مَبَادِى الْقِيَاسِ الْبُرْهَانِى الَّذِىْ يُفِيْدُ الْقَطْعَ وَاِنَّ هٰذَا الظَّنَّ اِثْمٌ لِاَنَّ النَّقْلَ كَثِيْرًا مَا يُفِيْدُ الْقَطْعَ اِذَا رُوْعِىَ فِيْهِ شَرَائِطُ وَانْضَمَّ اِلَيْهِ الْعَقْلُ نَعَمْ لَوْ قِيْلَ اِنَّ النَّقْلَ الصَّرِفَ بِلا اِعْتِبَارِ اِنْضِمَامِ الْعَقْلِ مَعَهُ لا يُعْتَبَرُ وَلَا يُفِيْدُ لَكَانَ لَهُ وَجْهٌ.

ترجمہ: ایک قوم نے یہ گمان کیا کہ مقدماتِ نقلیہ قیاس برھانی میں استعمال نہیں کئے جا سکتے۔ ان کے اس گمان کی وجہ سے کہ نقل کی طرف مختلف وجوہ اور طرق سے غلطی اور خطا چلتی ہے۔ پس یہ قیاس برھانی کے لئے، جو کہ مفید یقین وقطعیت ہے، مبادی کیسے ہوں گے اور (ان کا) یہ گمان غلط ہے۔ اس لئے کہ نقل بسا اوقات قطعیت کا فائدہ دیتی ہے، جبکہ اس میں شرائط کی رعایت کی جائے اور اس کے ساتھ عقل مل جائے۔ ہاں اگر یہ کہا جائے کہ محض نقل اس کی طرف عقل کے انضمام کے اعتبار کے بغیر معتبر نہیں اور مفید (یقین) نہیں تو اس کی وجہ ہے۔

تشریح

اس عبارت میں مصنفؒ جمہور اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان ایک اختلافی مسئلہ کو ذکر کر رہے ہیں۔ اس مسئلہ میں جمہور اشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف ہے کہ کیا مقدماتِ نقلیہ قیاس برھانی میں استعمال کئے جا سکتے ہیں یا نہیں؟ تو معتزلہ کی رائے یہ ہے کہ مقدماتِ نقلیہ قیاس برھانی میں استعمال نہیں ہو سکتے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ مقدماتِ نقلیہ میں مختلف طرق سے غلطی اور خطاء کے واقع ہونے کا احتمال ہے، اور جس میں غلطی کا احتمال ہو وہ مفید یقین وقطعیت نہیں ہوتی۔ لہٰذا مقدماتِ نقلیہ مفید قطعیت نہ ہوئے۔ پس ان کا استعمال قیاس برھانی میں درست نہ ہوگا، کیونکہ قیاس برھانی تو مفید یقین ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ قیاس برھانی جو کہ مفید یقینی ہے وہ غیر مفید یقین مقدمات سے کیسے مرکب ہو سکتا ہے۔ لیکن اشاعرہ کہتے ہیں کہ مقدماتِ نقلیہ مفید

یقین ہیں، لہٰذا ان کا استعمال قیاس برھانی میں درست ہوگا۔

وان هٰذا الظن اثم الخ. مصنف علام معتزلہ کے خلاف فیصلہ صادر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ معتزلہ کا گمان غلط ہے۔ کیونکہ بسا اوقات قرائن کی بناء پر نقل مفید قطعیت ہوتی ہے، جبکہ اس میں شرائط کا بھی لحاظ کیا جائے اور عقل بھی نقل کے ساتھ منضم ہوجائے اور یہ قرائن احتمالات کی نفی کرتے ہیں اور باقی رہا عقلی معارض کا محض احتمال تو اس سے لفظ کے مدلول کی قطعیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ جیسا کہ مجاز کا احتمال لفظ کے حقیقت ہونے کی قطعیت کے منافی نہیں اور عقل کے نقل کے ساتھ منضم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ نقل کی بات عقل کی بات کے مطابق ہوجائے۔ ہاں اگر یہ کہا جائے کہ نقل کے ساتھ عقل منضم نہ ہو یعنی نقل خالص ہو اور عقل کو اس میں کچھ دخل نہ ہو تو وہ غیر معتبر اور غیر مفید یقین ہے تو یہ بات سمجھ میں آتی ہے۔

فصل اَلْبُرْهَانُ قِسْمَانِ لِمِّیٌّ وَاِنِّیٌّ اَمَّا اللِّمِّیُّ فَهُوَ الَّذِیْ یَکُوْنُ الْاَوْسَطُ فِیْهِ عِلَّةً لِثُبُوْتِ الْاَکْبَرِ لِلْاَصْغَرِ فِی الْوَاقِعِ کَمَا اَنَّهٗ وَاسِطَةٌ فِی الْحُکْمِ یُسَمّٰی بِهٖ لِاِفَادَتِهِ اللِّمِّیَةَ وَالْعِلِّیَةَ وَاَمَّا الْاِنِّیُّ فَهُوَ الَّذِیْ یَکُوْنُ الْاَوْسَطُ فِیْهِ عِلَّةً لِلْحُکْمِ فِی الذِّهْنِ فَقَطْ وَلَمْ یَکُنْ عِلَّةً فِی الْوَاقِعِ بَلْ قَدْ یَکُوْنُ مَعْلُوْلاً لَهٗ مِثَالُ اللِّمِّیِّ قَوْلُکَ زَیْدٌ مَحْمُوْمٌ لِاَنَّهٗ مُتَعَفِّنُ الْاَخْلَاطِ وَکُلُّ مُتَعَفِّنِ الْاَخْلَاطِ مَحْمُوْمٌ فَزَیْدٌ مَحْمُوْمٌ کَمَا اَنَّ فِیْ هٰذَا الْقِیَاسِ الْاَوْسَطَ عِلَّةٌ لِثُبُوْتِ الْحُمّٰی لِزَیْدٍ فِیْ ذِهْنِکَ کَذٰلِکَ هُوَ عِلَّةٌ لِوُجُوْدِ الْحُمّٰی فِی الْوَاقِعِ وَمِثَالُ الْاِنِّیِّ قَوْلُکَ زَیْدٌ مُتَعَفِّنُ الْاَخْلَاطِ لِاَنَّهٗ مَحْمُوْمٌ وَکُلُّ مَحْمُوْمٍ مُتَعَفِّنُ الْاَخْلَاطِ فَزَیْدٌ مُتَعَفِّنُ الْاَخْلَاطِ فَوُجُوْدُ الْحُمّٰی عِلَّةٌ لِثُبُوْتِ کَوْنِهٖ مُتَعَفِّنَ الْاَخْلَاطِ فِیْ ذِهْنِکَ وَلَیْسَ عِلَّةً فِیْ نَفْسِ الْاَمْرِ بَلْ عَسٰی اَنْ یَکُوْنَ الْاَمْرُ فِی الْوَاقِعِ بِالْعَکْسِ.

ترجمہ: برھان کی دو قسمیں ہیں: (۱) لمی، (۲) انی۔ بہرحال لمی تو وہ برہان ہے جس میں حدِ اوسط اصغر کے لئے اکبر کے ثابت ہونے کی علت ہو نفس الامر اور واقع میں، جبکہ حد اوسط حکم میں

واسطہ ہے اور اس (قیاس برھانی) کا نام لمی اس لئے رکھا جاتا ہے کہ یہ علیت اولیت کا فائدہ دیتی ہے۔ اور رہا انی تو وہ وہ برھان ہے جس میں حد اوسط فقط ذہن میں حکم کی علت ہو اور واقع میں (حکم کی) علت نہ ہو بلکہ کبھی (نفس الامر میں) اس کا معلول ہو۔ لمی کی مثال تیرا یہ قول ہے ''زید بخار زدہ ہے، اس لئے وہ متعفن الاخلاط ہے (یعنی اس کے چاروں اخلاط میں گندگی اور تعفن پیدا ہو گیا ہے، یعنی اس کے اخلاط بگڑے ہوئے ہیں) اور ہر متعفن الاخلاط بخار زدہ ہوتا ہے، لہٰذا زید بخار زدہ ہے۔ پس جس طرح اس قیاس میں حد اوسط تیرے ذہن میں زید کے لئے بخار کے ثبوت کی علت ہے، اسی طرح یہ حد اوسط واقع میں بھی بخار کے پائے جانے کی علت ہے۔ اور انی کی مثال تیرا یہ قول ہے۔ زید متعفن الاخلاط ہے، کیونکہ وہ بخار زدہ ہے اور ہر بخار زدہ متعفن الاخلاط ہوتا ہے، لہٰذا زید متعفن الاخلاط ہے۔ پس تیرے ذہن میں بخار کا وجود علت ہے اس کے متعفن الاخلاط ہونے کے ثبوت کے لئے اور نفس الامر اور واقع میں یہ علت نہیں بلکہ ممکن ہے کہ واقع میں معاملہ برعکس ہو۔

تشریح

اس فصل میں مصنفؒ قیاس برھان کی تقسیم فرما رہے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ برھان کی دو قسمیں ہیں: (۱) لمی، (۱) انی۔ **لمی** وہ برھان ہے کہ جس میں حد اوسط جس طرح تیرے ذہن میں اصغر کے لئے اکبر کے ثبوت کی علت ہے اسی طرح واقع میں بھی حد اوسط ثبوتِ اکبر للاصغر کی علت ہو، یعنی حد اوسط نفس الامر میں بھی علت ہو اور تیرے حکم ذہنی کی بھی علت ہو۔ مثلاً مثالِ مذکور بالا میں متعفن الاخلاط ہونا (یعنی خون، سوداء، صفراء اور بلغم کا گندہ ہونا) جس طرح تیرے ذہن میں زید کے بخار والا ہونے کی علت ہے اسی طرح واقع اور نفس الامر میں بھی متعفن الاخلاط ہونا بخار ہونے کی علت ہے۔ تو گویا کہ متعفن الاخلاط ہونا تیرے حکم ذہنی کی بھی علت ہے اور واقع میں بھی علت ہے کہ تعفنِ اخلاط کے بغیر انسان کو بخار نہیں آتا۔

ویسمی به الخ. یہاں سے برھان لمی کی وجہ تسمیہ کا بیان ہے۔ اس قیاس کو (جس میں حد اوسط حکم ذہنی کی بھی علت ہو اور واقع اور خارج میں بھی اس حکم کی علت ہو) لمی اس لئے

کہتے ہیں کہ یہ قیاس لمیت یعنی علیت کا فائدہ دیتا ہے۔

قیاس انی: وہ برھان ہے جس میں حداوسط تیرے ذہن کے مطابق تو ثبوتِ اکبر للاصغر کے لئے علت ہو لیکن نفس الامر اور واقع میں حداوسط ثبوتِ اکبر للاصغر کی علت نہ ہو، یعنی حداوسط تیرے حکم ذہنی کی تو علت ہو لیکن واقع میں علت نہ ہو، بلکہ واقع اور نفس الامر میں معاملہ اس کے برعکس ہو، یعنی واقع میں حداوسط اس حکم کا معلول ہو، جیسے مثال مذکور بالا میں محموم ہونا تیرے ذہن میں تو متعفن الاخلاط ہونے کی علت ہے، لیکن واقع میں محموم ہونا متعفن الاخلاط ہونے کی علت نہیں بلکہ معاملہ اُلٹ ہے کہ متعفن الاخلاط ہونا محموم ہونے کی علت ہے۔ کیونکہ علت معلول پر ہمیشہ مقدم ہوا کرتی ہے اور خارج میں تعفن الاخلاط حمی (بخار) سے مقدم ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ واقع اور نفس الامر میں تعفن الاخلاط علت ہے اور محموم ہونا معلول ہے۔ پس مثال مذکور میں تعفنِ اخلاط بخار کے لئے صرف تیرے ذہن کے اعتبار سے علت ہے لیکن نفس الامر اور خارج کے اعتبار سے علت نہیں بلکہ معاملہ برعکس ہے۔ یہی قیاس انی ہے۔

فائدہ: اس قیاس کو انی اس لئے کہتے ہیں کہ یہ اِنّ حرف مشبہ بالفعل کی طرف منسوب ہے، جس کا معنی ''اثبات'' ہے۔ تو چونکہ اس برھان میں بھی ذہن کے اعتبار سے حکم کو ثابت کیا جاتا ہے اس لئے اس کو انی کہتے ہیں۔

فائدہ: علت سے معلول پر استدلال کرنا لمی ہے اور معلول سے علت پر استدلال کرنا انی ہے۔ جیسے آگ دیکھ کر دھویں کا حکم لگانا لمی ہے اور دھواں دیکھ کر آگ کا حکم لگانا انی ہے۔

فصل :اَلْقِیَاسُ الْجَدْلِیُّ قِیَاسٌ مُرَكَّبٌ مِنْ مُقَدَّمَاتٍ مَشْهُوْرَةٍ اَوْ مُسَلَّمَةٍ عِنْدَ الْخَصَمِ صَادِقَةً كَانَتْ اَوْ كَاذِبَةً وَالْاَوَّلُ مَا تُطَابِقُ فِيْهِ آرَاءُ قَوْمٍ اِمَّا لِمَصْلِحَةٍ عَامَّةٍ نَحْوُ الْعَدْلُ حَسَنٌ وَالظُّلْمُ قَبِيْحٌ وَقَتْلُ السَّارِقِ وَاجِبٌ اَوْ لِرِقَّةٍ قَلْبِيَّةٍ كَقَوْلِ اَهْلِ الْهِنْدِ ذَبْحُ الْحَيْوَانِ مَذْمُوْمٌ اَوْ اِنْفِعَالاتٍ خُلْقِيَّةٍ اَوْ مِزَاجِيَّةٍ فَاِنَّ لِلْاَمْزِجَةِ وَالْعَادَاتِ دَخْلاً عَظِيْماً فِي الْاِعْتِقَادَاتِ فَاَصْحَابُ الْاَمْزِجَةِ الشَّدِيْدَةِ

يَرَوْنَ الْاِنْتِقَامَ مِنْ اَهْلِ الشَّرَارَةِ حَسَنًا وَاَصْحَابُ الْاَمْزِجَةِ اللَّيِّنَةِ يَرَوْنَ الْعَفْوَ خَيْرًا وَلِذَالِكَ تَرَى النَّاسَ مُخْتَلِفِيْنَ فِي الْعَادَاتِ وَالرُّسُوْمِ وَلِكُلِّ قَوْمٍ مَشْهُوْرَاتٌ خَاصَّةٌ بِهِمْ وَكَذَا لِكُلِّ صَنَاعَةٍ فَمِنْ مَشْهُوْرَاتِ النَّحْوِيِّيْنَ اَلْفَاعِلُ مَرْفُوْعٌ وَالْمَفْعُوْلُ مَنْصُوْبٌ وَالْمُضَافُ اِلَيْهِ مَجْرُوْرٌ وَمِنْ مَشْهُوْرَاتِ الْاُصُوْلِيِّيْنَ اَلْاَمْرُ لِلْوُجُوْبِ وَالثَّانِي مَا يُؤَلَّفُ مِنَ الْمُسَلَّمَاتِ بَيْنَ الْمُتَخَاصِمَيْنِ وَلِلْمَشْهُوْرَاتِ شِبْهٌ بِالْاَوَّلِيَّاتِ وَتَجْرِيْدُ الذِّهْنِ وَتَدْقِيْقُ النَّظْرِ يُفَرِّقُ بَيْنَهُمَا وَالْغَرَضُ مِنْ صَنَاعَةِ الْجِدَالِ اِلْزَامُ الْخَصْمِ اَوْ حِفْظُ الرَّأْيِ.

ترجمہ: قیاس جدلی وہ قیاس ہے جو مقدماتِ مشہورہ سے یا ایسے مقدمات سے مرکب ہو جو خصم کے ہاں تسلیم شدہ ہوں خواہ وہ مقدمات سچے ہوں یا جھوٹے اور اوّل (یعنی مقدمات مشہورہ) وہ مقدمات ہیں جن میں ایک قوم کی آراء موافق ہوں یا تو مصلحتِ عامہ کی وجہ سے جیسے العدل حسنٌ. الظلم قبیحٌ. قتل السارق واجبٌ یا دلی نرمی کی وجہ سے، جیسے ہندوؤں کا قول ہے: ذبح الحیوان مذمومٌ، یا خلقی یا مزاجی تأثرات کی وجہ سے، کیونکہ مزاجوں اور عادات کو اعتقادات میں بڑا دخل ہے۔ پس سخت مزاجوں والے شریروں سے انتقام لینے کو اچھا سمجھتے ہیں۔ اور نرم مزاجوں والے معاف کرنے کو بہتر سمجھتے ہیں۔ اسی لئے تو تو لوگوں کو عادات اور رسوم میں مختلف دیکھتا ہے۔ اور ہر قوم کے لئے مشہورات ہیں جو ان کے ساتھ خاص ہیں۔ اور اسی طرح ہر فن کے لئے (مشہورات) ہیں۔ پس نحویوں کے مشہورات میں سے الفاعل مرفوعٌ. المفعول منصوبٌ اور المضاف الیہ مجرورٌ ہیں اور اصولیین کے مشہورات میں سے "الامر للوجوب" ہے۔ اور ثانی (یعنی وہ مقدمات جو فریق مخالف کے ہاں مسلّم ہیں) وہ مقدمات ہیں جو ان مقدمات سے مرکب ہوں، جو دونوں فریق مخالف کے درمیان مسلّم ہوں۔ اور مشہورات کو اوّلیات کے ساتھ مشابہت ہے۔ اور ذہن کو خالی کرنا اور نظر کی باریک بینی ان دونوں کے درمیان فرق کرتا ہے۔ اور فنِ جدال سے مقصود الزامِ خصم یا (اپنی) رائے کی

حفاظت ہوتی ہے۔

تشریح

مصنف اس فصل میں صناعاتِ خمسہ میں سے قسم ثانی قیاس جدلی کو بیان کررہے ہیں۔

قیاس جدلی: قیاس جدلی وہ قیاس ہے جو مقدماتِ مشہورہ سے یا ایسے مقدمات سے مرکب ہو جو فریقِ مخالف کے ہاں تسلیم شدہ ہوں، خواہ وہ مقدمات صادق ہوں یا کاذب۔ جیسے **العدل حسنٌ و کل حسن محبوب فالعدل محبوبٌ.** اس قیاس میں مقدمات ایسے ہیں جو فیما بین الناس مشہور ہیں۔ البتہ یہ مقدمات صحیح اور صادق ہیں۔ لہٰذا یہ قیاس جدل بھی صحیح اور صادق ہے۔ اور **ذبح الحیوان ظلم والظلم حرام فذبح الحیوان حرام** میں صغریٰ اور کبریٰ ہندوؤں کے ہاں مسلّم ہیں، لیکن شرعاً غلط ہیں۔ لہٰذا یہ قیاس بھی قیاس جدلی غلط ہے۔

والاوّل ما فیه الخ. یہاں سے مصنفؒ مقدماتِ مشہورہ کی وضاحت کررہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ مقدمات مشہورہ سے مراد وہ قضایا ہیں جن میں کسی قوم کی آراء متفق ہوں اور ان میں کسی کا اختلاف نہ ہو۔ پھر اس اتفاقِ رائے کا منشاء یا تو کوئی مصلحتِ عامہ ہوگی یعنی اتفاقِ رائے اس وجہ سے ہوگی کہ اس میں عوام کا فائدہ ہے، جیسے **العدل حسنٌ. الظلم قبیحٌ.** کہ ان قضایا پر قوم متفق ہوگئی، کیونکہ ان میں عام لوگوں کی مصلحت اور ان کا مفاد پیشِ نظر ہے، یا قوم کی آراء کا اتفاق دلی نرمی کی وجہ سے ہوگا جیسے ہندوؤں کا قول ہے کہ **ذبح الحیوان ظلمٌ.** یا کسی قوم کی آراء کا اتفاق خلقی اور فطری تأثر کی وجہ سے ہوگا، جیسے **کشف العورة عندالناس قبیح** (لوگوں کے سامنے شرم گاہ کا کھولنا قبیح ہے) اسے فطری تقاضے کی وجہ سے قوم قبیح سمجھتی ہے۔ یا قوم کی آراء کا اتفاق مزاجی تأثر کی وجہ سے ہوگا، کیونکہ مزاجوں اور عادات کو اعتقاد میں بڑا دخل ہے، جیسے سخت مزاج آدمی کے نزدیک شریر سے انتقام لینا ہی بہتر سمجھا جاتا ہے اور نرم مزاج آدمی کے نزدیک معاف کرنا بہتر سمجھا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ لوگوں کی عادات ورسوم مختلف ہیں۔ کسی کی کوئی عادت ہے اور کسی کی کوئی۔ سب کی عادات یکساں نہیں۔ خلاصہ یہ کہ قیاس جدلی کی دو قسمیں

ہیں: (۱) جو مقدماتِ مشہورہ سے مرکب ہو، (۲) جو مقدماتِ مسلمہ عند الخصم سے مرکب ہو۔

ولکل قوم مشھورات. مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہر قوم کے ہاں اپنے کچھ مشہورات ہوتے ہیں جو کہ انہی کے ساتھ خاص ہوتے ہیں۔ مثلاً ہندوؤں کے نزدیک حیوان کا ذبح کرنا قبیح ہے۔ اسی طرح بعض جاہل قوموں کے ہاں یہ مشہور ہے کہ حاملہ عورت مرجائے تو وہ چڑیل بن جاتی ہے۔ اسی طرح ہر علم وفن والوں کے ہاں کچھ مخصوص مشہورات ہوتے ہیں۔ جیسے نحویوں کے نزدیک یہ مشہورات ہیں۔ **کل فاعلٍ مرفوعٌ. کل مفعول منصوبٌ، کل مضافٌ الیه مجرورٌ**، اوراسی طرح اصول فقہ والوں کے نزدیک یہ ہے کہ **الامر للوجوب.**

والثانی الخ. قیاس جدلی کی قسم ثانی کی وضاحت کررہے ہیں۔ یعنی وہ قیاس ہے جو ایسے قضایا سے مرکب ہو کہ وہ قضایا مناظرے کے دونوں فریقوں کے نزدیک مسلّم ہوں۔ مثلاً مناظرہ کے اصولوں میں سے ایک مسلمہ اصول ہے کہ **المستلزمُ للباطل باطلٌ.** کہ جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود بھی باطل ہوتا ہے۔

__فائدہ:__ مقدماتِ مشہورہ وہ مقدمات ہیں جو فیما بین الناس مشہور ہوں۔ اور یہ مقدمات امکنہ، ازمنہ اور اقران کے اختلاف سے مختلف ہوتے ہیں۔ مقدماتِ مسلمہ وہ قضایا ہیں جن کو مناظرہ میں فریق مخالف تسلیم کرتا ہو، یا وہ قضایا ہیں جن پر کسی اور علم میں دلائل قائم ہوچکے ہوں جیسے **الدور محال** کہ اس قضیہ پر فنِ حکمت میں دلائل قائم ہوچکے ہیں۔ پھر قضایا مسلمہ میں تسلیم شرط ہے، صادق ہونا شرط نہیں۔ تو مناظروں میں ان قضایا کو الزامِ خصم کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔

وللمشهورات شبه بالاولیات الخ. یعنی مشہورات کو کبھی کبھی اوّلیات کے ساتھ مشابہت ہوجاتی ہے۔ اس لئے بعض دھوکہ سے مشہورات کو اوّلیات سمجھ لیتے ہیں۔ حالانکہ نفس الامر میں وہ اوّلیات نہیں ہوتے، جیسا کہ معتزلہ نے کہا کہ **الصدق منج عن النار والکذب موقع فی النار** اوّلیات ہیں، حالانکہ یہ نفس الامر میں اوّلیات (جو کہ بدیہات کی

قسم ہے) نہیں بلکہ مشہوراتِ شرعیہ ہیں۔ حالانکہ مشہورات اور اوّلیات کے درمیان دو وجہ سے فرق ہے: (۱) اوّلیات میں عقل کے حاکم ہونے کے لئے دلیل کی ضرورت نہیں ہوتی اور مشہورات میں عقل کے حاکم ہونے کے لئے دلیل کی ضرورت ہوتی ہے۔ (۲) اوّلیات ہمیشہ حق اور صادق ہوتے ہیں، کبھی غلط نہیں ہوتے۔ لیکن مشہورات کبھی صحیح سچ ہوتے ہیں اور کبھی غلط کاذب۔ جیسے قتل السارق واجب مشہورات میں سے ہے اور شرعاً غلط ہے، کیونکہ چور کا ہاتھ کاٹنا واجب ہے لیکن قتل کرنا واجب نہیں۔ لہٰذا ان دونوں میں فرق کرنا ضروری ہے۔ اور ان دونوں میں فرق کرنے کے لئے تجریدِ عقل اور تدقیقِ نظر ضروری ہے۔ یعنی اوّلاً تو عقل کو ان تمام چیزوں سے خالی کرلیا جائے جو عقل کے مغایر ہیں، پھر ثانیاً اس میں غور کیا جائے تو اولیہ اور مشہورہ کے درمیان امتیاز ہوجائے گا۔

والغرض منه الخ. یہاں سے مصنفؒ قیاس جدلی کا مقصد بیان کررہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ اگر قیاس جدلی کو استعمال کرنے والا معترض ہے تو اس وقت اس سے مقصد الزام خصم ہوتا ہے۔ اور قیاسِ جدلی استعمال کرنے والا اگر مجیب ہے۔ تو پھر اس سے مقصود اپنی رائے کو خطاء سے محفوظ رکھنا ہوتا ہے۔

فائدہ: صناعتِ جدال وہ ملکہ ہے جس سے قیاس جدلی مرکب کرنے پر قدرت حاصل ہوجاتی ہے۔

فصل اَلْقِیَاسُ الْخِطَابِیُ قِیَاسٌ مُفِیْدٌ لِلظَّنِّ وَ مُقَدَّمَاتُہٗ مَقْبُولاتٌ مَاخُوْذَاتٌ مِمَّنْ یُحْسِنُ الظَّنُّ فِیْھِمْ کَالْاَوْلِیَاءِ وَالْحُکَمَاءِ وَاَمَّا الْمَاخُوْذَاتُ مِنَ الْاَنْبِیَاءِ عَلَیْھِمْ وَعَلٰی نَبِیِّنَا الصَّلٰوۃُ وَالسَّلامُ فَلَیْسَتْ مِنَ الْخِطَابَۃِ لِاَنَّھَا اَخْبَارَاتٌ صَادِقَۃٌ مِنْ مُخْبِرٍ صَادِقٍ دَلَّ عَلٰی صِدْقِہٖ الْمُعْجِزَۃُ وَلا مَجَالَ لِلْوَھْمِ فِیْھَا حَتّٰی یَتَطَرَّقَ اِلَیْہِ الْخَطَاءُ وَالْخَلَلُ فَالْقِیَاسُ الْمُرَکَّبُ مِنْھَا بُرْھَانِیٌّ قَطْعِیُّ الْمُقَدَّمَاتِ اَوْ مَظْنُوْنَاتٌ یُحْکَمُ فِیْھَا بِسَبَبِ الرُّجْحَانِ وَیَنْدَرِجُ فِیْھَا الْحَدْسِیَّاتُ وَالتَّجْرِبِیَّاتُ

وَالْمُتَوَاتِرَاتُ الَّتِیْ لَمْ تَبْلُغْ اِلٰی حَدِّ الْجَزْمِ بِسَبَبِ عَدَمِ شُعُوْرِ الْعِلَّةِ اَوْ عَدَمِ بُلُوْغِ عَدَدِ الْمُخْبِرِیْنَ اِلٰی مَبْلَغِ التَّوَاتُرِ وَلِهٰذِهِ الصِّنَاعَةِ مَنْفَعَةٌ عَظِیْمَةٌ فِیْ تَنْظِیْمِ اُمُوْرِ الْمَعَاشِ وَتَنْسِیْقِ اَحْکَامِ الْمَعَادِ اِمَّا بِاسْتِعْمَالِهَا اَوْ بِالْاِحْتِرَازِ عَنْهَا وَلِذٰلِکَ کِبَارُ الْحُکَمَاءِ یَسْتَعْمِلُوْنَ تِلْکَ الصِّنَاعَةَ کَثِیْرًا وَ یَعِظُوْنَ بِالْکَلَامِ الْخِطَابِیِّ جَمًّا غَفِیْرًا وَلَا بُدَّ اَنْ تَکُوْنَ الْمُقَدَّمَاتُ الْمُسْتَعْمَلَةُ فِیْهَا مُقْنِعَةً لِلسَّامِعِیْنَ مُفِیْدَةً لِلْوَاعِظِیْنَ.

ترجمہ: قیاس خطابی ایسا قیاس ہے جو مفید ظن ہو اور اس کے مقدمات وہ مقبول مقدمات ہیں جو ان حضرات سے لئے گئے جن کے بارے میں حسن ظن ہو، جیسے اولیاء اور حکماء۔ اور رہے وہ مقدمات جو انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام سے لئے گئے ہوں تو وہ خطابت کے قبیل سے نہیں۔ کیونکہ وہ ایسے مخبر صادق کی طرف سے سچی خبریں ہیں جن کے صادق ہونے پر معجزہ دال ہے۔ اور ان اخبار میں وہم کی کوئی گنجائش کہ اس کی طرف غلطی اور خلل چلے۔ پس جو قیاس ان اخبار صادقہ سے مرکب ہو وہ ایسا قیاس برھانی ہے جس کے مقدمات قطعی ہیں یا قیاس خطابی کے مقدمات ایسے مظنونات ہیں جن میں رجحان کے سبب حکم لگایا گیا ہو اور ان مظنونات میں حدسیات، تجربیات اور ایسے متواترات داخل ہیں جو علت کا شعور نہ ہونے یا مخبرین کی تعداد کے تواتر کے درجہ تک نہ پہنچنے کے سبب یقین کی حد تک نہ پہنچے ہوں۔

اور اس فن کا بڑا فائدہ ہے اُمورِ معاش کو منظم کرنے اور احکامِ آخرت کی ترتیب میں۔ یا تو ان کو استعمال کر کے یا ان سے پرہیز کر کے۔ اسی لئے بڑے بڑے حکماء اس فن کو استعمال کرتے ہیں۔ اور کلام خطابی کے ذریعے بڑی جماعت کو وعظ و نصیحت کرتے ہیں اور ضروری ہے کہ اس فن میں استعمال کئے جانے والے مقدمات سامعین کو رغبت دلانے والے اور واعظین کے لئے فائدہ مند ہوں۔

تشریح

اس فصل میں مصنفؒ صناعات خمسہ کی قسم ثالث قیاسِ خطابی کو بیان کر رہے ہیں۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ قیاس خطابی سے یقین حاصل نہیں ہوتا بلکہ صرف ظن غالب حاصل ہوتا ہے، یعنی قیاس خطابی مفیدِ یقین نہیں بلکہ مفید ظن ہے۔

قیاس خطابی کی: قیاس خطابی وہ قیاس ہے جو مقدماتِ مقبولہ یا مقدماتِ مظنونہ سے مرکب ہو۔ اور مقدماتِ مقبولہ وہ مقدمات ہیں جو ایسے لوگوں سے منقول و ماخوذ ہوں جن کے بارے میں حسنِ ظن اور حسنِ اعتقاد رکھا جاتا ہو کہ یہ لوگ درست بات ہی فرماتے ہیں۔ مثلاً اولیاء، حکماء۔ کیونکہ ان سے جو باتیں منقول ہوتی ہیں ان کے بارے میں درستگی کا حسنِ ظن ہوتا ہے، خواہ یہ حسنِ اعتقاد یا تو کسی امر سماوی مثلاً تائید بالکرامات کی وجہ سے ہو یا زیادتیٔ عقل کی وجہ سے ہو۔

اما الماخوذات من الانبیاء الخ. مصنفؒ فرماتے ہیں کہ انبیاء علیہم السلام سے جو قضایا منقول ہیں یعنی احادیث نبویہ علیٰ صاحبہا الف الف تحیہ تو وہ خطابت کے قبیل سے نہیں، کیونکہ وہ ایسی اخبار صادقہ ہیں جو ایسے مخبر صادق سے منقول ہیں جن کی صداقت پر خود نبی کے معجزات دال ہیں۔ یعنی احادیث نبویہ علیٰ صاحبہا الف الف تحیہ قضایا قیاساتھا یعنی فطریات کے قبیل سے ہیں۔ اور انبیاءؑ سے منقول اخبار وقضایا میں خطأ اور خلل کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی۔ لہٰذا احادیث نبویہ سے مرکب قیاس قیاس خطابی نہیں بلکہ قیاس برھانی ہوگا، کیونکہ قیاس خطابی کے مقدمات تو ظنی ہوتے ہیں، قطعی نہیں ہوتے، جبکہ احادیثِ نبویہ خطاء اور خلل کے محتمل نہ ہونے کی وجہ سے قطعی ہیں۔ الغرض احادیثِ نبویہ کو برھان سے نکال کر خطابت میں شمار کرنا فحش غلطی ہے۔

او مظنونات. اس کا عطف مقبولات پر ہے جیسا کہ ترجمہ سے واضح ہے اور مطلب یہ ہے کہ قیاس خطابی یا تو مقدمات مقبولہ سے مرکب ہوگا (اور مقدماتِ مقبولہ اولیاء اور حکماء سے منقول مقدمات ہیں) یا مقدماتِ مظنونہ سے مرکب ہوگا۔ اور مقدماتِ مظنونہ وہ مقدمات ہیں جن کے بارے میں غلبۂ ظن حاصل ہو، یقین حاصل نہ ہو اور عقل نے ان میں جانبِ موافق کے رجحان کا اعتبار کر کے حکم لگایا ہو، لیکن جانب مرجوح کا احتمال بھی باقی رہے۔ مثلاً آپ یوں کہیں کہ فلاں شخص رات کو گھومتا ہے اور جو رات کو گھومے وہ چور ہے۔ لہٰذا فلاں شخص چور ہے۔ دیکھیں

اس مثال میں رات کو گھومنے والے ہر چور ہونے کا حکم محض غلبۂ ظن اور جانبِ موافق کے رجحان کی بنیاد پر لگایا گیا ہے، کیونکہ رات کو گھومنے والے کا چور ہونا ضروری نہیں بلکہ اس میں جانب مخالف کا بھی احتمال ہے کہ وہ چور نہ ہو بلکہ سکیورٹی افسر ہو۔

ویندرج فیھا الخ. مصنف فرماتے ہیں کہ حدسیات، تجربیات، مظنونات کے قبیل سے ہیں کیونکہ یہ بھی مفید یقین نہیں ہوتے اور اسی طرح وہ متواترات بھی مظنونات کے قبیل سے ہیں جو علت کے معلوم نہ ہونے یا مخبرین کی تعداد کے حدِ تواتر کو نہ پہنچنے کی وجہ سے مفید یقین نہ ہوں۔

ولھٰذہ الصناعۃ. یہاں سے مصنفؒ قیاسِ خطابی کی غرض و غایت اور اس کا فائدہ بیان کر رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ اُمورِ آخرت اور اُمورِ دنیاوی کے اعتبار سے اس فنِ خطابت میں بڑا فائدہ ہے۔ وہ اس طرح کہ اس کو استعمال کر کے لوگوں کو ایسے کام پر اُبھارا جا سکتا ہے جس سے اُمورِ دنیاوی اور اُمورِ اُخروی میں لوگوں کی فلاح ہو اور اس فن کو استعمال کر کے لوگوں کو ایسے کاموں سے روکا بھی جا سکتا ہو جو دنیاوی یا اُخروی نقصان کا باعث ہوں۔ یہی وجہ تو ہے کہ حکماء اس صناعت کو کثرت سے استعمال کرتے ہیں اور واعظین بھی جم غفیر کو اس صناعت کے ذریعے خطاب و نصیحت کرتے ہیں۔ الغرض واعظ اور خطیب حضرات قیاس خطابی کو استعمال کر کے ایسے اعمال کا اظہار کرتے ہیں جن کا کرنا دنیا اور آخرت میں مفید ہوتا ہے، یا جس کا نہ کرنا دنیا وآخرت میں کامیابی کا باعث ہو۔

ولابدان یکون. مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب قیاس خطابی کی یہ شان اور یہ خصوصیت ہے تو پھر ضروری ہے کہ قیاس خطابی میں ایسے قضایا کو استعمال کیا جائے جو سامعین کو نیکی کے کام پر اُبھاریں اور خود واعظین کے لئے بھی مفید ہوں۔

فصل اَلْقِیَاسُ الشِّعْرِیّ قِیَاسٌ مُؤَلَّفٌ مِنَ الْمُخَیَّلاتِ الصَّادِقَۃِ اَوِ الْکَاذِبَۃِ الْمُسْتَحِیْلَۃِ اَوِ الْمُمْکِنَۃِ الْمُؤَثِّرَۃِ فِی النَّفْسِ قَبْضًا وَّبَسْطًا وَ لِلنَّفْسِ مُطَاوَعَۃٌ لِلتَّخْیِیْلِ کَمُطَاوَعَتِہٖ لِلتَّصْدِیْقِ بَلْ اَشَدُّ مِنْہُ وَالْغَرَضُ مِنْ ھٰذِہِ الصَّنَاعَۃِ

اَنْ يَنْفَعِلَ النَّفْسُ بِالتَّرْهِيبِ وَالتَّرْغِيبِ وَاشْتُرِطَ فِي الشِّعْرِ اَنْ يَكُونَ الْكَلامُ جَارِيًا عَلٰى قَانُونِ اللُّغَةِ مُشْتَمِلاً عَلٰى اِسْتِعَارَاتٍ بَدِيْعَةٍ رَائِقَةٍ وَتَشْبِيهَاتٍ اَنِيقَةٍ فَائِقَةٍ بِحَيْثُ يُؤَثِّرُ فِي النَّفْسِ تَاثِيْرًا عَجِيبًا وَيُوْرِثُ فَرْحًا اَوْ يُوْجِبُ تَرْحًا وَمِنْ ثَمَّ لا يَجُوزُ فِيْهِ اِسْتِعْمَالُ الْاَوَّلِيَّاتِ الصَّادِقَةِ وَيُسْتَحْسَنُ اِسْتِعْمَالُ الْمُخَيَّلاتِ الْكَاذِبَةِ كَمَا قَالَ الْعَارِفُ الْكَنْجَوِيُّ مُخَاطِبًا بِوَلَدِهٖ فِلْذَةِ كَبِدِهٖ بيت:

در شعر مپیچ و در فن او — چوں اکذبِ اوست احسنِ او

وَكَقَوْلِ الْقَائِلِ يَصِفُ الْخَمْرَ:

لَهَا الْبَدْرُ كَاسٌ وَهِيَ شَمْسٌ يَدِيْرُهَا — هِلالٌ وَكَمْ يَبْدُوْا اِذَا مُزِجَتْ نَجْمٌ

وَقَالَ الشَّاعِرُ:

لا تَعْجَبُوا مِنْ بِلٰى غَلالَتِهٖ — قَدْ زُرَّ اَزْرَارُهٗ عَلَى الْقَمَرِ

فَشَبَّهَ الْمَحْبُوْبَ بِالْقَمَرِ وَقَالَ لا تَعْجَبُوا مِنْ اِنْشِقَاقِ غَلالَتِهٖ لِاَنَّهٗ قَمَرٌ زُرَّ عَلَيْهِ الْغَلالَةُ وَكُلُّ قَمَرٍ كَذَالِكَ فَغَلالَتُهٗ تَنْشَقُّ يُنْتِجُ غَلالَةُ الْمَحْبُوْبِ تَنْشَقُّ وَقَدْ يُنْتِجُ اِجْتِمَاعَ النَّقِيْضَيْنِ نَحْوُ اَنَا مُضْمِرُ الْحَوَائِجِ بِاللِّسَانِ مُظْهِرُهَا بِالْمَدَامِعِ وَكُلُّ مُضْمِرِ الْحَوَائِجِ صَامِتٌ وَكُلُّ مُظْهِرِهَا مُتَكَلِّمٌ يُنْتِجُ اَنَا صَامِتٌ مُتَكَلِّمٌ وَلا يُشْتَرَطُ الْوَزْنُ فِي الشِّعْرِ عِنْدَ اَرْبَابِ الْمِيْزَانِ نَعَمْ يُفِيْدُهٗ حُسْنًا وَالْكَلامُ الشِّعْرِيُّ اِذَا نُشِدَ بِصَوْتٍ طَيِّبٍ اِزْدَادَ تَاثِيْرُهٗ فِي النُّفُوْسِ حَتّٰى رُبَّمَا يُزِيْلُ فَرْطُ الْبَهْجَةِ الْعَمَائِمَ عَنِ الرُّؤُسِ وَالْاَوَائِلُ مِنَ الْحُكَمَاءِ الْيُوْنَانِيِّيْنَ كَانُوْا اَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى الشِّعْرِ.

ترجمہ: قیاس شعری وہ قیاس ہے جو ایسے خیالی مقدمات سے مرکب ہو جو قبض و بسط کے اعتبار سے نفس میں مؤثر ہوں۔ خواہ وہ خیالی مقدمات صادق ہوں یا کاذب، ممتنع ہوں یا ممکن۔ اور نفس کے لئے تخییل کی تابعداری ہے تصدیق کے لئے اس کے تابعداری کی طرح بلکہ اس سے بھی زیادہ۔

اور اس صناعت سے مقصود یہ ہے کہ نفس ڈرانے اور رغبت دلانے سے اثر لے اور شعر

میں شرط ہے کہ کلام قانون لغت پر جاری ہو اور عمدہ اور انوکھے استعارات اور عجیب وفائق تشبیہات پر مشتمل ہو اس طور پر کہ نفس میں عجیب اَثر ڈالے اور فرحت ونشاط پیدا کرے یا غم کو پیدا کرے۔ اور اسی وجہ سے اولیاتِ صادقہ کا استعمال شعر میں جائز نہیں اور شعر میں مخیلاتِ کاذبہ کا استعمال اچھا سمجھا جاتا ہے، جیسا کہ عارف گنجوی نے اپنے جگر کے ٹکڑے بیٹے سے مخاطب ہو کر کہا:

در شعر مپیچ و در فنِ او　　چوں اکذب است احسنِ او

(یعنی شعر اور اس کے فن میں مت پڑو، کیونکہ سب سے بڑا جھوٹا اس فن میں سب سے زیادہ اچھا ہے)

اور جیسے قائل کا قول شراب کی تعریف کرتے ہوئے:

لها البدر كاسٌ وهي شمسٌ يديرُها　　هِلالٌ و كم يبدو اذا مُزِجَتْ نجمٌ

(یعنی اس شراب کے لئے ماہِ کامل جام ہے اور وہ (شراب) ایسا سورج ہے کہ جس کے اردگرد پہلی کا چاند گھوم رہا ہے اور بہت سارے ستارے نمودار ہوتے ہیں جب اسے ملایا جائے

اور شاعر نے کہا:

لا تعجبوا من بلى غلالته　　قد زُرَّ اَزْرارُهٗ على القمر

(یعنی تعجب نہ کرو اس کی بنیان کے بوسیدہ ہونے سے کیونکہ اس کی گھنڈیاں چاند پر باندھی گئی ہیں)

اس شاعر نے محبوب کو چاند کے ساتھ تشبیہ دی اور کہا کہ اس کی بنیان کی پھٹن سے تعجب نہ کرو، کیونکہ وہ محبوب تو ایسا چاند ہے جس پر بنیان کی گھنڈیاں باندھی گئی ہیں۔ اور ہر وہ چاند جو اس طرح ہو تو اس کی بنیان پھٹ جاتی ہے۔ یہ نتیجہ دے گا کہ محبوب کی بنیان پھٹ جاتی ہے اور کبھی (قیاس شعری) اجتماعِ نقیضین کا نتیجہ دیتا ہے، جیسے (یہ قیاس شعری کہ) میں حاجات کو زبان سے چھپانے والا اور آنسوؤں سے ظاہر کرنے والا ہوں اور ہر وہ شخص جو حاجات کو چھپانے والا ہو صامت ہے اور ہر وہ جو انہیں ظاہر کرنے والا ہو متکلم ہے پس یہ نتیجہ دے گا ''میں صامت اور متکلم ہوں اور اہلِ منطق کے ہاں شعر میں وزن شرط نہیں۔ ہاں وزن اس میں حسن کا فائدہ دیتا ہے۔ اور شعری کلام جب عمدہ آواز میں پڑھا جائے تو اس کی تاثیر دلوں میں زیادہ ہو جاتی ہے، حتیٰ کہ

بسا اوقات فرطِ مسرت سروں سے عمامہ کو گرادیتا ہے اور متقدمین حکماء شعر پر لوگوں میں سے زیادہ حریص تھے۔

تشریح

اس فصل میں مصنفؒ صناعاتِ خمسہ کی قسم رابع قیاس شعری کو بیان کررہے ہیں۔

قیاس شعری کی تعریف: قیاس شعری وہ قیاس ہے جوایسے خیالی قضایا[1] سے مرکب ہو جو نشاط واضطراب کے اعتبار سے نفس میں مؤثر ہوں (یعنی ان قضایا کو سن کر نفس خوش ہو یا نفس منقبض اور پریشان ہو) خواہ وہ قضایا فی نفس الامر صادق ہوں یا کاذب، ممکن ہوں یا ممتنع۔ اور شعر میں ایسے قضایا کو اس لئے استعمال کیا جاتا ہے کہ جس طرح نفس سچی باتوں کا تابعدار ہوتا ہے اسی طرح خیالی باتوں کا بھی تابعدار ہوتا ہے بلکہ خیالی باتوں کا زیادہ تابعدار ہوتا ہے۔

والغرض من هذه: اور فنِ شعر کا مقصد ہی یہ ہے کہ نفس کو کسی چیز سے ڈرایا جائے پس وہ نفس اس سے نفرت کرنے لگے یا اسے کسی چیز کی ترغیب دی جائے تاکہ وہ اس کا دِلدادہ ہو جائے۔ جیسے جب یوں کہا جائے: **الخمر ياقوتية حمراء** تو نفس اس کو سُن کر خوش ہوگا اور اس کے پینے میں رغبت کرے گا۔ اور جب یوں کہا جائے **العسل مرة** (یعنی شہد کڑوا ہے) تو نفس اسے سن کر منقبض ہوگا اور اس سے نفرت کرے گا۔ یا مثلاً یوں کہا جائے کہ میرے محبوب کا چہرہ چاند کی طرح ہے تو اسے سُن کر نفس اس کو دیکھنے کا دِلدادہ ہو جائے گا۔

واشترط في الشعر. اہلِ منطق کے ہاں فنِ شعر میں یہ شرط ہے کہ کلام قانون لغت کے مطابق ہو، یعنی اس میں صرفی اور نحوی قوانین کا لحاظ کیا گیا ہو۔ اور وہ کلام ایسے عجیب و غریب استعارات اور دلچسپ تشبیہات پر مشتمل ہو کہ اس سے دلوں میں خوشی دوڑ جائے یا دِلوں میں غم و رنج پیدا ہو جائے۔

---

[1] مخیلات وہ خیالی قضایا ہیں کہ جن کو سن کر نفس خوش ہو اور اس میں رغبت کرے یا ان کو سن کر نفس پریشان ہو اور ڈر جائے اور اس سے نفرت کرے۔

ومن ثم لا یجوز. چونکہ شعر سے مقصد نفس کو ڈرانا یا اس کو شوق دلانا ہوتا ہے اور فن شعر کی بنیاد خیالی قضایا پر ہوتی ہے اس لئے اوّلیاتِ صادقہ قضیوں کا استعمال فن شعر میں جائز نہیں۔ بلکہ خیالی اور جھوٹے قضایا کا استعمال مستحسن سمجھا جاتا ہے۔ کیونکہ لوگ تصدیق کی بہ نسبت تخییل کے زیادہ تابعدار ہوتے ہیں اور تخییل کا زیادہ مدارا کاذیب پر ہوتا ہے۔ اسی لئے تو کہا جاتا ہے کہ "احسن الشعراء اکذبه" (یعنی سب سے زیادہ جھوٹا سب سے اچھا شاعر ہے) جیسا کہ خود مصنفؒ نے مولانا نظام الدین عارف گنجوی کا شعر نقل کیا ہے۔ یا جیسے ابن الفارض نے شراب کی تعریف کرتے ہوئے یہ شعر کہا تھا:

لها البدر کاسٌ وهی شمس یدیرها هلالٌ و کم یبدو اذا مزجت نجم

اس شعر میں شاعر نے شراب کو آفتاب سے تشبیہ دی ہے اور جس جام میں شراب پی جاتی ہے اسے بدر یعنی ماہِ کامل سے اور ساقی کی انگلیوں کو ھلال یعنی پہلی رات کے چاند سے اور شراب میں پانی ملانے کے وقت جو بلبلے اُبھرتے ہیں اُنہیں ستاروں سے تشبیہ دی ہے۔ اب شعر کا مطلب یہ ہوگا کہ شراب کا پیالہ چودھویں رات کے چاند کی طرح ہے۔ اور خود شراب آفتاب ہے جس کے اردگرد شب اوّل کا چاند یعنی پلانے والے کی انگلیاں گھومتی ہیں۔ اور جب اس میں پانی ملایا جائے تو اس میں ستارے جیسے بلبلے نمودار ہوتے ہیں۔ دیکھیں اس شعر میں شاعر نے ایک خیالی بات کو بڑے خوبصورت پیرائے میں بیان کیا ہے۔ باوجود اس کے جھوٹ ہونے کے یہ نفس پر اَثر انداز ہوتا ہے اور اس کو دیکھنے اور پینے کا شوق اُبھرتا ہے۔

اور جیسے ایک اور شاعر کا کلام ہے:

لا تعجبوا من بلیٰ غلالته قد زُرَّ أزرارُہٗ علی القمر

اس شعر میں شاعر نے محبوبہ کو چاند سے تشبیہ دی ہے۔ پھر اداۃ تشبیہ کو بھی ذکر نہیں کیا۔ گویا کہ محبوبہ عین چاند ہے۔ اور غلالہ سے مراد بنیان ہے جو کتان یعنی ریشم سے بنی ہو اور کتان کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ چاندنی میں بوسیدہ ہو جاتی ہے۔ تو اب شعر کا حاصل یہ نکلا کہ میری محبوبہ

چاند ہے۔ پس اس کے بدن پر جو بنیان ہے اس کے بٹن چاند پر لگے ہوئے ہیں۔ لہٰذا اس کے پھٹنے پر تعجب مت کرو، کیونکہ وہ ایسا چاند ہے جس پر کتان کی بنیان ہے اور ہر ایسے چاند کی بنیان پھٹ جایا کرتی ہے۔ لہٰذا محبوبہ کی بنیان بھی پھٹ گئی ہے اس سے تعجب مت کرو۔ دیکھیں اس شعر میں کس قدر جھوٹ بولا گیا ہے لیکن نفس میں کس قدر اثر انداز ہے، وہ آپ خود ہی اپنے گریبان میں جھانک کر اندازہ کریں۔

وقد ینتج اجتماع النقیضین الخ. مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مناطقہ کے ہاں یہ ضابطہ مسلم ہے کہ اجتماعِ نقیضین محال ہے لیکن قیاس شعری میں کبھی کبھی نتیجہ بھی حاصل ہو جاتا ہے اور قیاس شعری میں یہ جائز ہے۔ جیسے (صغریٰ) (میں اپنی حاجات کو زبان سے چھپانے والا ہوں (یعنی زبان سے ان کا اظہار نہیں کرتا) اور آنسوؤں سے حاجات کو ظاہر کرنے والا ہوں (کبریٰ) اور ہر وہ جو حاجات کو چھپانے والا ہو وہ صامت ہوتا ہے اور جو حاجات کا اجتماعِ نقیضین اظہار کرنے والا ہو وہ متکلم ہوتا ہے۔ نتیجہ: میں صامت اور متکلم ہوں۔ دیکھیں اس قیاس شعری میں نتیجہ اجتماعِ نقیضین کی صورت میں آیا ہے اور یہ شعراء کے ہاں جائز ہے۔

ولا یشترط الوزن. یہاں سے مصنفؒ ایک اختلاف کی طرف اشارہ کر کے مذہب مختار بیان کر رہے ہیں۔ اس میں اختلاف ہے کہ شعر کے لئے وزن اور قافیہ ضروری ہے یا نہیں۔ متاخرین کی رائے یہ ہے کہ شعر کے لئے قافیہ اور وزن ضروری ہے۔ لہٰذا متاخرین کے ہاں شعر وہ کلام ہے جو موزون، مقفٰی ہو، یعنی علم عروض کے کسی خاص بحر پر ہو۔ اور متقدمین کی رائے یہ ہے کہ شعر کے لئے وزن اور قافیہ شرط نہیں۔ بلکہ صرف تخیلات اور استعارات اور تشبیہات پر مشتمل کلام ہی شعر ہے۔ خواہ کلام مقفٰی اور موزون ہو یا نہ ہو، لہٰذا متقدمین کے نزدیک شعر وہ کلام مخیل ہے جو نفس میں رنج یا فرحت پیدا کر دے۔ یہی مصنفؒ کی رائے ہے۔

نعم یفید حسنا الخ. مصنف فرماتے ہیں کہ شعر کے لئے وزن شرط تو نہیں لیکن اگر کلام موزون اور مقفٰی ہو اور اسے اچھی آواز میں ترنم کے ساتھ پڑھا جائے تو اس کی تاثیر میں

اضافہ ہو جاتا ہے اور یہ کلام مزید مؤثر ہو جاتا ہے۔ حتیٰ کہ بسا اوقات اس کے سننے والوں پر اتنا زیادہ اثر ہوتا ہے کہ وہ وجد میں آ کر جھومنے لگتے ہیں اور ان کے سروں سے پگڑیاں تک گر جاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ متقدمین حکماء یونانیین شعر سے کافی دلچسپی رکھتے تھے۔

فصل اَلْقِيَاسُ السَّفْسِطِيُّ وَهُوَ قِيَاسٌ مُرَكَّبٌ مِنَ الْوَهْمِيَّاتِ الْكَاذِبَةِ الْمُخْتَرَعَةِ لِلْوَهْمِ كَقِيَاسِ غَيْرِ الْمَحْسُوْسِ عَلَى الْمَحْسُوْسِ نَحْوُ كُلُّ مَوْجُوْدٍ مُشَارٌ اِلَيْهِ وَلِلْوَهْمِيَّاتِ مُشَابَهَةٌ شَدِيْدَةٌ بِالْاَوَّلِيَّاتِ وَلَوْلَا رَدُّ الْعَقْلِ وَالشَّرْعِ حُكْمَ الْوَهْمِ لَدَامَ الْاِلْتِبَاسُ بَيْنَهُمَا اَوْ مِنَ الْكَاذِبَةِ الْمُشْبِهَاتِ بِالصَّادِقَةِ وَهِيَ قَضَايَا يَعْتَقِدُهَا الْعَقْلُ بِاَنَّهَا اَوَّلِيَّةٌ اَوْ مَشْهُوْرَةٌ اَوْ مَقْبُوْلَةٌ اَوْ مُسَلَّمَةٌ لِمَكَانِ الْاِشْتِبَاهِ بِهَا لَفْظًا اَوْ مَعْنًى فَتُوْقِعُ فِي الْغَلَطِ وَهٰذِهِ الصَّنَاعَةُ كَاذِبَةٌ مُمَوَّهَةٌ غَيْرُ نَافِعَةٍ بِالذَّاتِ نَعَمْ نَافِعَةٌ بِالْعَرَضِ بِاَنَّ صَاحِبَهَا لَا يَغْلَطُ وَلَا يُغَالَطُ وَيَقْدِرُ عَلٰى اَنْ يُغَالِطَ غَيْرَهٗ وَاَنْ يَمْتَحِنَ بِهَا اَوْ يُعَانِدَهٗ وَصَاحِبُ هٰذِهِ الصِّنَاعَةِ اِنْ قَابَلَ الْحَكِيْمَ يُسَمّٰى سُوْفَسْطَائِيًا وَهٰذِهِ الصَّنَاعَةُ سِفْسِطَةٌ اَیْ حِكْمَةٌ مُمَوَّهَةٌ مُلَمَّعَةٌ وَاِلَّا فَيُسَمّٰى مُشَاغِبِيًّا وَهٰذِهِ مُشَاغَبَةٌ وَعَلَى التَّقْدِيْرَيْنِ فَصَاحِبُهٗ غَالِطٌ فِيْ نَفْسِهٖ مُغَالِطٌ لِغَيْرِهٖ وَصَنَاعَتُهٗ مُغَالَطَةٌ وَهِيَ قِيَاسٌ فَاسِدٌ اِمَّا مِنْ جِهَةِ الْمَادَّةِ فَقَطْ اَوْ مِنْ جِهَةِ الصُّوْرَةِ فَقَطْ اَوْ كِلَيْهِمَا.

ترجمہ: قیاس سفسطی وہ قیاس ہے جو ایسے وہمی قضایا سے مرکب ہو کہ وہ قضایا جھوٹے اور وہم کے گھڑے ہوئے ہوں۔ جیسے غیر محسوس کو محسوس شئے پر قیاس کرنا جیسے ہر موجود شئے مشار الیہ ہے اور وہمی قضایا کو اوّلیات کے ساتھ بہت زیادہ مشابہت ہے۔ اگر عقل اور شریعت کا وہم کو رَد کرنا نہ ہوتا تو ان دونوں کے درمیان التباس ہو جاتا۔ یا (قیاس سفسطی وہ قیاس ہے جو) ایسے جھوٹے قضایا سے مرکب ہو جو سچے قضایا کے مشابہ ہوں اور وہ (کاذبہ مشابہ بالصادقہ) وہ قضایا ہیں جن کے بارے میں عقل یہ عقیدہ رکھے کہ یہ اوّلیہ ہیں یا مشہورہ ہیں یا مقبولہ یا مسلّمہ ہیں ان کے ساتھ

لفظاً یا معنیً اشتباہ ہونے کی وجہ سے۔ پس یہ (قضایا) غلطی میں واقع کرتے ہیں اور یہ صناعت جھوٹی (بظاہر) آبِ زر سے مزین اور (درحقیقت) بالذات غیر مفید ہے۔ ہاں بالعرض اور بالواسطہ فائدہ مند ہے بایں طور کہ صاحبِ صناعت نہ غلطی کرتا ہے اور نہ ہی غلطی میں ڈالا جاتا ہے (لیکن) وہ کسی اور کو غلطی میں ڈال سکتا ہے اور غیر کو آزما سکتا ہے اور اس سے عناد کرسکتا ہے۔ اور اس صناعت والا اگر حکیم سے مقابلہ کرے تو اس کا نام سوفسطائی رکھا جاتا ہے اور اس فن کا نام سفسطہ رکھا جاتا ہے، یعنی ایسی حکمت ہے جو مزین اور ملمع ہے، یعنی آبِ زر اس پر چڑھایا گیا ہے، ورنہ (یعنی اگر اس فن والا حکیم سے مقابلہ نہ کرے تو) اس کا نام مشاغبی رکھا جاتا ہے۔ اور اس فن کا مشاغبہ اور دونوں تقدیروں پر اس صناعت والا خود غلطی پر ہے اور دوسرے کو غلطی میں ڈالنے والا ہے۔ اور اس کی صناعت مغالطہ ہے۔ اور یہ قیاس فاسد ہوتا ہے یا تو فقط مادہ کی جہت سے یا فقط صورت کی جہت سے یا دونوں کی جہت سے۔

تشریح

اس فصل میں مصنفؒ صناعاتِ خمسہ میں سے پانچویں صناعت قیاسِ سفسطی کو بیان کر رہے ہیں۔ سفسطی بنا ہے سفسطہ سے۔ اور سفسطہ کی اصل سوف اسطا ہے۔ سوف کا معنی ہے علم و حکمت اور اسطا کا معنی ہے فاسد۔ تو سفسطہ کا معنی ہوا غلط علم۔

قیاس سفسطی: وہ قیاس ہے جو ایسے وھمی قضایا سے مرکب ہو جو جھوٹے اور وہم کے گھڑے ہوئے ہوں یا ایسے جھوٹے قضایا سے مرکب ہو جو لفظاً یا معنیً صادق قضایا کے مشابہ ہوں۔

وھمیات: وہ جھوٹے قضایا ہیں جن کے ذریعے انسان کا وھم اُمور غیر محسوسہ میں حکم لگائے۔ مثلاً غیر محسوس کو محسوس پر قیاس کرتے ہوئے یوں کہا جائے ''کل موجود مشار الیہ'' (یعنی ہر موجود شئے اشارہ حسیہ کے قابل ہے) دیکھیں اس میں کل موجود عام ہے جو موجودات مادیہ اور موجودات مجردہ (غیر مادیہ) سب کو شامل ہے۔ اور اس قضیہ میں ہر موجود پر حکم لگایا گیا ہے۔ گویا

کہ موجود مجرد عن المادہ غیر محسوس پر بھی مشار الیہ ہونے کا حکم لگایا گیا ہے، حالانکہ وہ اشارہ حسیہ کے قابل نہیں، کیونکہ وہ موجود ذہنی ہیں اور موجود ذہنی اشارہ حسیہ کے قابل نہیں ہو سکتے۔ پس یہاں غیر محسوس کو محسوس پر قیاس کرتے ہوئے مشار الیہ ہونے کا حکم لگا دیا گیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نفس پر وہم کا عظیم غلبہ ہوتا ہے۔ وہم کو قویٰ جسمانیہ کا سلطان اور مستخدم کہا جاتا ہے۔ لہٰذا وہم جو بھی حکم لگاتی ہے خواہ سچا ہو یا جھوٹا نفس وقوتِ عاقلہ اس کو قبول کر لیتا ہے اور نفس وہم کے دھوکے میں آ کر اکثر غیر محسوس کو محسوس پر قیاس کر کے حکم لگا دیا کرتی ہے۔

وللوھمیات مشابھۃ الخ۔ قضایا وھمیہ کو قضایا اوّلیہ کے ساتھ بہت زیادہ مشابہت ہے۔ اسی لئے تو بعض لوگ وھمیات کو اوّلیات سمجھ لیتے ہیں۔ وھمیات اوّلیات کے ساتھ ملتبس ہو جاتے ہیں۔ پس اگر عقل اور شریعت احکامِ وہم کو رد نہ کرتے تو ان دونوں کے درمیان ہمیشہ التباس رہتا اور یہ باہم کبھی بھی ممتاز نہ ہوتے۔ اسی لئے تو جو لوگ عقل اور شریعت سے کورے ہیں وہ اوھامِ باطلہ کی تاریکیوں میں غرق ہیں۔ الغرض ان دونوں کے درمیان فرق عقل وشرع سے ہی معلوم ہو سکتا ہے۔

او من الکاذبۃ الخ. قیاس سفسطی کی دو قسمیں ہیں: (۱) وہ قیاس ہے جو قضایا وھمیہ کاذبہ سے مرکب ہو۔ اس کا بیان تو ہو چکا۔ (۲) یا وہ ایسے قضایا کاذبہ سے مرکب ہو جو لفظاً یا معنًی قضایا صادقہ کے مشابہ ہوں۔ او من الکاذبہ سے اس دوسری قسم کو بیان کر رہے ہیں۔

اور قضایا کاذبہ مشابہ بالصادقہ وہ قضایا ہیں جن کے بارے میں عقل یہ اعتقاد رکھے کہ یہ اوّلیہ ہیں یا مشہورہ ہیں، یا مقبولہ ہیں یا مسلّمہ ہیں۔ اس دھوکہ کی وجہ یہ ہے کہ ان قضایا صادقہ کو اوّلیات یا مشہورات یا مقبولات یا مسلّمات کے ساتھ لفظاً یا معنًی مشابہت ہوتی ہے۔ لفظاً مشابہت کی مثال جیسے پانی کے چشمے کی طرف اشارہ کر کے یوں کہا جائے: **ھٰذہٖ عینٌ وکل عین یستضیئ بھا العالم. فھٰذا العین یستضیئ بھا العالم.** دیکھیں یہاں لفظاً مشابہت ہے، کیونکہ صغریٰ اور کبریٰ میں لفظ ''عین'' ہے مگر یہ قیاس غلط ہے، کیونکہ صغریٰ کے عین سے مراد

پانی کا چشمہ ہے اور کبریٰ کے عین سے مراد آفتاب ہے۔ اور عین بمعنی آفتاب سے عالم روشن ہوتا ہے نہ کہ عین بمعنی چشمۂ آب سے۔ لہٰذا عین بمعنی چشمۂ آب پر یستضیئ بھا العالم کا حکم لگانا غلط ہے۔ اور معنی مشابہت کی مثال جیسے گھوڑے کی تصویر کی طرف اشارہ کر کے یوں کہا جائے: ھٰذا فرس و کل فرس صاھل. فھٰذا صاھل۔ یہ قیاس بھی غلط ہے، کیونکہ اگرچہ معنوی مشابہت کی وجہ سے صحیح ہے کہ صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں جو فرس ہے اس کا معنی گھوڑا ہے۔ مگر صغریٰ میں جو فرس ہے اس سے مراد صورتِ فرس ہے اور کبریٰ میں جو فرس ہے اس سے حقیقی فرس یعنی حیوانِ صاہل مراد ہے۔ لہٰذا فرس کی صورت پر ھٰذا صاھل کا حکم لگانا غلط ہے۔

وھٰذہ الصناعۃ الخ. قیاس سفسطی ملمع کی گئی جھوٹی چیز ہے۔ یعنی بظاہر اچھا معلوم ہوتا ہے لیکن حقیقت میں جھوٹا ہے۔ بالذات اس سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا، لیکن بالعرض یہ مفید ہے، وہ اس طرح کہ جو اس فن اور قیاس سفسطی سے واقف ہوتا ہے وہ خود بھی غلطی نہیں کرتا اور اسے کوئی اور شخص بھی دھوکہ نہیں دے سکتا۔ لیکن اس فن کا جاننے والا دوسرے کو دھوکہ دینے اور اسے اس کے ذریعے آزمانے اور اس کے عناد کا مقابلہ کرنے پر قادر ہوتا ہے۔ اس صناعت والا اگر کسی حکیم کا مقابلہ کرے تو اس صناعت والے کو سوفسطائی کہا جائے گا اور اس صناعت کو سفسطہ کہا جائے گا۔ یعنی ایسی حکمت جس کی ملمع سازی کر دی گئی ہو۔ اور اگر اس فن والا کسی غیر حکیم کا مقابلہ کرے تو پھر اس کا نام مشاغبی رکھا جائے گا اور اس فن وصناعت کا نام مشاغبہ رکھا جائے گا۔ مشاغبہ کا معنی ہے مخاصمہ یعنی جھگڑا کرنا۔ اور مشاغبی کا معنی ہے جھگڑالو۔ گویا کہ یہ ایک ایسا آدمی ہے جو خواہ مخواہ جھگڑتا ہے خود بھی غلطی پر ہے اور دوسرے کو بھی غلطی میں ڈال رہا ہے۔

وعلی التقدیرین الخ. دونوں صورتوں میں (یعنی خواہ وہ حکیم سے مقابلہ کرے یا غیر حکیم سے) اس صناعت والا خود بھی غلطی پر ہے اور دوسرے کو بھی غلطی میں ڈال رہا ہے۔ اور یہ فن سراسر مغالطہ ہے۔ اور مغالطہ وہ قیاس ہے جو محض مادہ کے اعتبار سے فاسد ہو، یا فقط صورت کے اعتبار سے فاسد ہو یا دونوں اعتبار سے فاسد ہو۔

فائدہ (۱): قیاس سفسطی سے مقصودِ مقابل کو غلطی میں ڈال کر خاموش کر دینا ہے۔

فائدہ (۲): مغالطہ، سفسطہ سے عام ہے کیونکہ سفسطہ میں تمام مقدمات کا وھمیہ کاذبہ یا کاذبہ مشابہ بالصادقہ ہونا ضروری ہے، بخلاف مغالطہ کے۔ پس مذکورہ بالا سفسطہ کی تمام مثالیں مغالطہ کی بھی مثالیں ہوسکتی ہیں۔ لیکن الانسان حیوان والحیوان جنس فالانسان جنس۔ مغالطہ تو ہے کہ اس میں کلیتِ کبریٰ کا لحاظ نہیں کیا گیا، لیکن سفسطہ نہیں، کیونکہ اس کے مقدمات نفس الامر میں صحیح ہیں، وھمی یا کاذبہ مشابہ بالصادقہ نہیں۔

(۱۴/ اگست ۲۰۰۳ء کو اس کتاب کی تکمیل ہوئی)

نعیم احمد
مدرّس جامعہ خیرالمدارس ملتان